مصنّفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۱۱)

شفاء القلوب

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

سُؤالي، إلٰهي، شفاءٌ عن المتاعب الرّياضيّة والكدورات الطبيعيّة والتّسويلات النّطقيّة والمباحثات المنطقيّة بإشراق أنوار من عيون حكمتك القدسيّة، بها يُرىٰ صورُ الأشياء بحقائقها، منتهاً بإشارات غياث الورىٰ، أكمل من وطئ الثّرىٰ، لازال ناصرُ شرعهِ منصوراً، ولواؤه بالنّصر منشوراً، من سمع كلامَهُ عرف الحكمةَ شفاء القلوب، ومن أطاع أحكامه فله النّجاة عن المُهلِكات والعيوب.

وبعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول: إنّي، بعد فراغي عن تكميل رياض الرضوان، وتقرير قواعد الحكمة بأوضح بيان وأصحّ تبيان والاستقصاء في اقتصاص أقوال القدماء وآراء الحكماء، وتحرير ما حرّره الرّئيسُ النّحريرُ في الشفاء، وردّ ما أورد عليه المتأخّرون النّاظرون والمتكلّمون، استقرّ رأيي، تذكرةً لأحبّتي مسؤولاً، بثبتِ تعليقات كاشفات لمُعضِلاتٍ ينحلُّ بها مُغلقاتُ إلٰهيّات الشفاء، بحلّ عباراتِها وكشف إشاراتِها، ممّا تركتُ التّصريحَ به في كتابي رياض الرضوان، لا لتقصيرٍ منّي وإهمالٍ في البيان، بل لقصورٍ، هو إمّا قلّةُ الجدوىٰ أو فقد شدّة التّعلّق والرّبط بأصل المقصد ومغزى المعنى الذّي عنينا وقصدنا، وإنّما كان نكتةً في عبارة أو تنبيهاً وتبييناً لمقصد إشارة أوضحنا وصرّحنا في كتابنا.

ولجزالة عبارة الرّئيس في الشّفاء، سيّما في الإلٰهيّات، احتجبت معاني ونكتٌ

شتّیٰ قلّما یتفطّنُ لها ناظِرٌ أو یتناولها ماهِرٌ. (۲) ولهذا وعد الشّیخُ لواحقَ تلحقُ هٰذا، ولعلّه لم یتیسّر له.

والمرجوُّ من کرمه، تعالیٰ، تیسیرُ کلّ عسیر، وها أنا أفیضُ في التّبیین والتّفسیر.

فأقولُ:

<بیانٌ لما في المقالة الأُولیٰ من إلٰهیّات الشفاء>

إنّ الشّیخ، في الفصل الأوّل من المقالة الأولیٰ، من الفنّ الثّالث عشر، من کتاب الشّفاء، یُبیّنُ مبادئ یحصل منها موضوعُ الإلٰهیّ،

وسمّاه علماً أوّلاً، لاشتمالِهِ علی الفلسفة الأولیٰ الّتی تبیّن فیها مبادئ سائر العلوم، ولکونِ موضوعاتِ شطرٍ منه أوائلَ ومبادئَ عیناً وفعلاً؛ فإنّ کثیراً من الأُمور العامّة، الّتي هي معظمُ موضوعات الفلسفة الأُولیٰ، أوائلُ العقلیّات المنتزعة من الحسّیّات، کما سیفصّله؛ و موضوعَ شطرٍ آخرَ المبادئ العالیة الّتي هي أوائلُ الموجودات؛ ولکونِ المطلوبِ فیه هو النّظرَ في الأوائل بما هی أوائلُ تتبعُها ثَوانٍ، ولکونِ أشرفِ مطالبه الفحصَ عن الموجود الأوّل.

ثمّ في الفصل الثّاني یُبیّنُ المطلوبُ.

فصلٌ [أوّل]

فى ابتداء طلب موضوع هٰذا العلم

[أقول:] وفي بعض النّسخ: «العلمُ الإلٰهيُّ»، وفي شيء منها: «الفلسفة الأولىٰ». وظاهرٌ أنّ الغرضَ من الكلّ واحدٌ. ثمّ النّاظرون في الكتاب كلّهُم وجّهوا عنوانَ الفصل والتّفصيل إلىٰ فصلين: بأنّ الشّيخَ لمّا كثر كلامُه في هٰذا فصّلهُ إلىٰ فصلين وغيّر العنوانَ تنشيطاً للطالبين .(٣)

وأقول: الّذي أظنّهُ أنّ طلبَ الشّيء إنّما يناسبُ بعد العلم بوجوده. والأولىٰ أن يُعلَمَ أوّلاً مطلبُه. فلعلّ الشّيخَ أراد أن يُشيرَ أوّلاً، إلىٰ أنّ لهٰذا العلم الأعلىٰ موضوعاً مّا، وأنّه كيف يُطلبُ ومن أيّ مطلبٍ يُطلبُ، وثانياً، تصدّىٰ لطلبه. ولَطفُ هذا في آداب التّعلّم والتّعليم والتّفهيم لا يخفىٰ، وبهٰذا يظهرُ وجهُ الابتداء بالابتداء.

فإن سأل سائلٌ وقال: إنّ تعيينَ العلوم وموضوعاتِها إنّما هو من الأُمور الوضعيّة الجعليّة دونَ الموجودات الحقيقيّة ليحتاجَ تحقيقُ حقيقتها إلىٰ إيضاح وتبيان أو دليل وبرهان، بل يكفي أن يُقال: إنّ الّذي دوّنهُ جعل موضوعَهُ «الموجودَ»، علىٰ ما سلكه في سائر العلوم السّابقة من المنطق والطبيعيّ والرّياضيّ، فما بال الشّيخ لم يسلك هذا المسلكَ فيما تقدّم وسلكهُ في هذا العلم. وأيضاً. لمّا كان هو العلمَ الأوّل المقدّمَ علىٰ ما تقدّمه كان الأنسبُ أن يكونَ موضوعُهُ مقدّماً.

قلنا: إنّ الحكيم العظيم حيثُ دوّن العلومَ عيّن لكلّ من العلوم الباقية موضوعاً ولم يتعرّض لتعيين موضوع هٰذا العلم. فالشّيخُ أراد أن يُعيّنَ بالقرائن والأمارات موضوعَهُ، علىٰ ما يظهرُ من سوق كلامه في مرامه. وأيضاً لعدم التّعيين أوّلاً وقع فيه اختلافٌ علىٰ ما سيظهرُ. فلدفع الأوهام بسط الكلام في المرام، وأوّليّتهُ علىٰ ما أُشير إليه لا تستلزمُ تقدّمَ العلم بموضوعه.

قال: «ليتبيّنَ»، له صورتان، لكلّ وجهٌ، إحداهُما أن يكون مصدراً، والثّانية أن

يكون فعلاً. مرجعُ الضّمير: إمّا الموضوعُ أو العلمُ الأوّل. «إنيتُهُ». وعلى النّسخة الأخيرة إن لم يكن أمرُ التّذكير والتّأنيث سهلةً فبالنّظر إلىٰ أنّه الأوّلُ أو الثّاني الذّي هو المقصدُ الأوّلُ. وكُلٌّ من المرجعين يرجعُ إلىٰ مُحصّل يوجّه كلٌّ بوجهٍ من التّكلّف، لقوله: «في العلوم»، فإنّ صورة «الإنّيّة» إمّا بالنّون ثمّ الياء أو باليائين.

فعلى الأوّل إن كان الأوّل فيكونُ الموضوعُ هو المرجعَ، فلكلّ من الخدش والتّكلّف والإصلاح وجهٌ وتوجيهٌ ظاهرٌ، وعلىٰ ثاني (۴) الثّاني له وجهٌ وجيهٌ وتوجيهٌ بوجوهٍ يشيرُ إلىٰ شيء منها إشارةً مّا.

فأقول مُفصّلاً: إنّ المشهورَ بينَ جمهور النّاظرين،سيّما المعاصرين، أنّه بالنّون بعد الهمزة. وعندي أنّها بالياء بعدها. والمقصودُ: تبيينُ ما يقع جواباً عن السّؤال عن هٰذا العلمبأنّه أيُّ علم هو،وهو فصلهُ الذّي يتميّزُ به عن سائر العلوم، علىٰ ما يُشعِرُ عليهقولهُ: «**في العلوم**»، أي من بين العلوم. وفيه إشارةٌ مّا إلىٰ أنّ العلومَ تتمايزُ بموضوعاتها.

وما حسبهبعضُ المتأخرين،من«أنها تتميّزُ بغاياتها ويصحّ تعريفاتُها بها للتميّز»، حسبانٌ، ما له من سلطانٍ، لا لما أفاده الأُستاذ، قدّس سرّه، من إمكان المسائل المشتركة ومكانها فقط؛بل لهٰذا ولأُمور أُخرَ.منها:أنّ الغاية المعلومةفي العلوم المعروفة المتعارفة الّتي فيها الكلام ليست بيّنَ الثّبوت والتّرتّب لتلك العلوم ولا لمسائلها؛ والمدخليّةُ الّتي يُتوهّم اعتبارُها لا يتوهّمُ العاقلُ اعتبارَها. ولقد حُقّق في مظانّه: أنّ التّعريف الّذي للتميز إنّما يكون بأمرٍ بيّنِ الثّبوت للمعرفة بيّنِ الانتفاء عن جميع ما عداه.

ثمّ لا يذهبُ عليك: أنّ منعَ اشتراك المسائل وتقرير التّميّز بالغاية بعد التّسليم ـ علىٰ ما سلكه بعضُ المعاصرين المجادلين، في كلام الأُستاذ ﷺ ـ ليس بشيءٍ.

أمّا الأوّلُ، فلأنّ القومَ عن آخرهم صرّحوا بالاشتراك المذكور، وأرادوا له أمثلةً شتّىٰ. والحيثيّةَ الّتي يتوهّم اعتبارُها في الموضوع ممّا لا يَتوهّمُ دفعَ الإشكال بها إلّا من كان فهمُه كوهمِهِ سقيماً ومن لم يكن عقلهُ كطبعه مستقيماً.

وأمّا الثّاني، فلأنّ التّميّزَ بعدَ تسليم ظهور ترتّب الغاية لا يحصلُ بهٰذا التّرتّب،

وإنّما يحصلُ بهٰذا مع العلم بعدم الترتّب علىٰ غيره، وهٰذا ممّا لا يتأتّىٰ بعدَ تسليم اشتراك المسائل .

ومزيدُ توضيحه: أنّ التّميّزَ، علىٰ مازعمه وقرّره (٥) زاعمُ التّميّز بالغاية في كلّ مسألةٍ مسألةٍ، يتأتّىٰ بقياسين : أحدهُما عند ورود مسألة العلم عليه ، هٰكـذا: هٰـذه مسألةٌ لها مدخلٌ في الغاية المطلوبة، وكلّ ماله مدخلٌ فيها فهو منه . وثانيهما عند ورود مسألة من غيره هٰكذا: هٰذه مسألةٌ لا مدخلَ لها في الغاية، وكلُّ ما لا مدخلَ له فيها فهو ليس منه، فهٰذه ليست منه .

ولا يذهبُ عليك: أنّ القياسَ الثّاني يمكن اعتباره من الشّكل الأوّل علىٰ ما هو الظّاهر باعتبار عدول ، ومن غيره باعتبار آخر .

والأُستادﷺ بناءً على المسألة المشتركة يمنعُ المقدّمةَ الثّانيةَ في القياس الأوّل والأولىٰ في الثّاني، ويدّعي أنّ التّميّزَ الّذي هو المدّعىٰ لا يتأتّىٰ في كلّ مسألة بهذا .

ولا يذهبُ ، علىٰ من عرف موضوعَ العلم ونسبةَ موضوعات المسائل إليه ، أنّ هٰذا التّميّزَ يتأتّىٰ بهٰذا، فاعرِف هٰذا.

ثمّ إنّ المعاصرَ المجادلَ ، حيثُ أراد بيانَ أنّ العلومَ تتمايزُ بغاياتها ، قال: «إنّ العلومَ الغيرَ الإلٰهيّة غاياتُها حصولها أنفسها وأنفسُها ممّا تتمايزُ بها» .

وأقول: لا يخفىٰ، علىٰ من له أدنىٰ تمييز، أنّ كلامه مبنيٌّ علىٰ عدم التّمييز بينَ التّمييز المقصود وغيره . ولا يذهبُ عليك أنّه يمكنُ توجيهُ العـبارة بكـلّ قـراءة وإشارة بوجهٍ، بل وجوه؛ فالصّورُ أربعٌ، والوجهُ أكثرُ من ثمانية .

قولُه: «**مِن مَعانى العُلوم المَنطِقيّةِ**». المشهورُ المقرّرُ عند الجـمهور أنّـه أراد، بالعلوم المنطقيّة وأخواتها، الألفاظَ باعتبار دلالتِها علىٰ مسائل تلك العلوم. والأولىٰ عندي أن يُرادَ بالمعاني المقاصدُ، (٦) من العناية بمعنى القصد.

قوله: «**فى تعريفِ المعاني**» أراد بالتّعريف، المعروفَ المتعارفَ عرفاً ولغةً، لا معناه الاصطلاحيّ، علىٰ ما توهّم، فاحتيج إلىٰ تكلّف .

<تدوين قسم الإلٰهيات بالمعنى الأعمّ>

إنّى بعدَ سنين مضت من تعليقاتى غرمتُ الفحصَ عن تـدوين هٰـذه الصّـنعة ومدوّنها وأنّه كيف لم يشهر موضوعُه كسائر الصّنائع. وبعد التّصفّح و التّفحّص ظهر و تبيّن أنّه صنعةٌ جديدةٌ و حديثةٌ استحدثها بعضُ المتأخرين مـن الحكـماء؟؟؟، كالرّئيسين العظيمين، أبى نصر الفارابيّ و أبى علىّ البخاريّ، و هو أكثر اهـتماماً بنظمها و نظامها. وليس فى الزُّبر المدوّنة من قدماء الحكماء هٰذه الصّنعة، علىٰ ما فى كتب الرّئيس و صنعها المتأخّرون. وليس فى الصّحف الأُلىٰ ممّا عثرتُ عليه بعد المبالغة في التّفتيش من أكثر أبوابها عينٌ ولا أثرٌ، و ليس فيها شيءٌ من مباحث الوجود والماهيّة والوحدة والكثرة والحدوث والقدم و التأخّـر و التّـقدّم والكـلّيّ والجزئيّ وإثبات الهيولىٰ والتّلازم بينها و بين صورة مّا. وليس من مباحث العـلّة والمعلول إلّا ندرٌ أوردوها في قاطيعو رياس من المنطق وقنعوا بها. وكذا مباحثُ الجنس والفصل والنّوع أوردوها في المنطق، والبحث عن الواجب و المـفارقات دوّنوا له فنّاً و جعلوا موضوعها المجرّدات عن الجسمانيّات. المتأخرون جعلوا هذا ما أشير إليه آنِفاً وأحد المصالح ومناسبات رأوا لتباين الموضوعات احتاجوا إلىٰ تبيين موضوع واحد، ليحسنَ كونُ الكلّ فنّاً واحداً. فلهذا تصدّى الرّئيسُ فى الشفاء لهذا التّفصيل ولم يرض أن يكون الحكمُ بموضوعه تحكّماً.

وأنا أرىٰ أنّ الأوّل إبقاء ماقنّنه الحكماء القدماء و إن كان ولابدّ اعتبار مامضىٰ فالأليقُ والأحرىٰ أن يُجعَلَ الفلسفةُ الأُولىٰ فنّاً وقسماً آخر يبحثُ عمّا لايـختصُّ بالمجرّدات ولا بالجسمانيّات، فموضوعُه الموجُودُ معتبراً بوجه خاصّ غير مختصّ بأحدهما، لا المشترك المطلق العامّ مقيّداً بعمومه.

فعلىٰ هذا يكونُ أقسامُ الفلسفة و فنونه الأوّليّة ثـلاثة (الأوّل): المـنطقيّات و أبوابُه تسعةٌ. الثّاني: العمليّاتُ و هى أربعةٌ: تهذيبُ الأخلاق وتدبيرُ المنزل والسّلوك مع أهل المدينة في التّمدّن وتدبير الملك والسياسة. والثّالثُ: النّـظريّاتُ و فـنونه ثـلاثة. الأوّل: الفـلسفةُ الأُولى النّـاطقةُ عـمّا لايـختصُّ بـالمجرّدات و المـادّيّات

الجسمانيّات. الثّاني: النّظرُ في ما يختصّ بالجسمانيّات. وذلك علىٰ ما دوّن علمان طبيعيّ و رياضيّ. الثّالث: النّاطقُ في ما يختصّ بالمجرّدات خاصّةً، و هو قائل القديم أُوثولوجيا، وهو جريان تقدّر عن الفلسفة الأُولىٰ و يسمّىٰ إلٰهيّات. (ص)

قوله : «**الحِكميّةِ**» . في هٰذه العبارة مناقشة ظاهرة، هي أنّ العلوم السّابقة الطبيعيّة والرّياضيّة أيضاً كانت حكميّةً من أقسام الحكمة النّظريّة؛ فكيف يتأتّىٰ بعد الفراغ منها الشّروعُ في تعريف العلوم الحكميّة.

والجوابُ الظّاهرُ المشهورُ المقرّرُ عند الجمهور: أنّه أراد باقيَ الأقسام، بقرينة ما تقدّم، وإطلاقُ العامّ وإرادةُ الخاصّ ليس بعزيز .

وأنا أرىٰ توجيه هٰذا بوجوه أُخَرَ سنحت لي أولىٰ وأحرىٰ .

(١) مِنها: ما سنُشيرُ إليه، من أنّه هو الحكمة المطلقة. فإذا أُطلق الحكمةُ مطلقاً كان المرادُ المطلقَ، وإذا قيّد كان مقيّداً .

(٢) ومِنها: أنّ مبادئ سائر العلوم تتُبَيّنُ في هذا العلم، فمعرفتُها حقيقةً لا تتأتّىٰ إلّا بهٰذا. فبهذا يُعرَفُ المعانى الحكميّةُ كلُّها. أمّا الّذي تعلّق بها فظاهرٌ لا يخفىٰ. وأمّا المتعلّقُ بعلوم أُخَرَ فليُبيّن مبادئها ويُتمّمَ براهينُها في هٰذا.

وتوضيحُ هٰذا : أنّه قد تقرّر في صناعةِ الميزان أنّ جميع المسائل ببراهينِها المُورَدَةِ في سائر العلوم بمنزلة قياسات استثنائيّة وإن لم يُصرَّح بها ، والمقدّمة الاستثنائيّة مثبتة في الإلٰهيّ. مثلاً، إذا قال المهندسُ: «كلُّ مثلّثٍ قائم الزّاوية فإنّ مربّعَ وتر القائمة فيه مُساوٍ لمربّعى ضلعيها»، فكأنّهُ قال: «لو كان المثلّثُ المذكورُ موجوداً لكان كذا، لكنّه موجودٌ، فهو كذا». (٧) وهٰذه المقدّمة الاستثنائيّة مُثبتةٌ في الإلٰهيّ، وموضوعات الإلٰهيّ بيّنٌ أو مُبيّنٌ فيه غيرُ محتاج إلىٰ علم آخر .

(٣) ومِنها: أن يكون الياء للمبالغة،فإنّه يعلم بهذا العلم حقائق الأشياء بزيادة علّة.

(٤) ومِنها: أن يُرادَ بالحكمة هٰهنا المعروفُ المتعارفُ في العرف القديم، وهو التّشبّهُ بالإلٰه علماً وعملاً. ولا يخفىٰ أنّ هذا إنّما يتأتّىٰ بهٰذا العلم، فإنّه هو الّذي يُعلّمُ

المبادئ والعلمَ بالأشياء من أسبابها علىٰ ماستعلمُها .

ثمّ إنّ الشّيخَ في أواخر الإلٰهيّات يُشيرُ إلىٰ أُصول من الأخلاق الإلٰهيّة، ومن تخلّق بها كان متخلّقاً بأخلاقه تعالىٰ .

قال الشيخ : «**إنّ هذا العلم يُعلمُ بما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة**»

بأنّه مقدّم علىٰ غيره ومؤخّر عنه ، ولكلّ وجهٌ . أمّا الأوّل، فبالنظر إلىٰ أنّ الموضوع مقدّم على الطبيعة والعين . والثّاني فبالنظر إلىٰ أنّه مؤخّر عنها في الذّهن . والثّالث فباعتبار أنّ مبادى سائر العلوم تتبيّنُ فيه ، علىٰ ما تقدّم . وأمّا الرّابع فباعتبار أنّ كثيراً من مسائل سائر العلوم إذا اعتبرت قضايا حقيقيّة كانت من مباديها وإذا اعتبرت قضايا خارجيّة كان الأمر بالعكس .

قوله: «قَد أُشيرَ في مَواضِعَ»، هي أوائلُ المنطق وأواسِطهُ وأوائلُ الطبيعيّ .

قوله: «تنقسمُ إلى النّظريّة». قد استقصينا قصّةَ التّقسيم في مواضعَ من رياض الرّضوان بأوضح وجه وأصحّ بيان، فلا نُطوّل بتكرار الإيراد والإتيان .

قوله: «وَذكر أنّ النّظريّة هي الّتي يُطلبُ»، [بها استكمال القوّة النّظريّة]

أقولُ : في هذه الافادة إشارةٌ، بل دلالةٌ، علىٰ أنّ العقل بالفعل يختصُّ بما لا يكونُ بأعمالنا . ولمُناقش أن يُناقشَ في ذلك ويقولَ : تعريفُ العقل بالفعل يعمُّ ذلك وما لم يكن كذلك .

ثمّ لا يذهبُ عليك أنّه ينبغي اعتبارُ تخصيص في كيفيّة هذا العمل . ولا يلزمُ أن يكونَ كلّ رأي واعتقاد في كيفيّة مبدأ عمل عمليّاً ؛ فإنّ استكمال القوّة العمليّة بالنّظر إلىٰ التّقييد يظهرُ خروج كثير من النّظريات ويحتاجُ الاستكمالُ هٰهُنا وهُناك إلىٰ تخصيص وتقييد ليخرج كثيرٌ من الصّنائع العمليّة . ولكن لمّا كان غرضُه في المقام الإشارةَ إلىٰ الانقسام ، لا تعريف الأقسام ، لم يحتج إلىٰ تطبيق الكلام على التّعريف التّامّ .

قال : «**والنّظريةُ منحصرةٌ في أقسام ثلاثة**» ، بناءً علىٰ أنّ المنطق ليس من الحكمة علىٰ رأي وتقرير .

قال: «وأنّ الطبيعة موضوعُها الأجسامُ مِن جهة ماهي متحرّكةٌ وساكنةٌ».

[**أقول**:] اعلم أنّ المشهورَ عند الجمهور أنّ موضوعَ العلم الطبيعيّ هو الجسمُ الطبيعيّ مِن حيثُ هو واقعٌ في التّغير. ثمّ أخذوا في تفسير ذلك وتفصيله فقالوا: إنّ المرادَ من التغيّر التّغيّرُ بالحركة والسّكون. والمرادُ من الحركة مطلقُ الخروج من القوّة إلى الفعل، دفعياً كان أو تدريجياً.

وليس المرادُ أنّ موضوعَه الجسمُ من حيث يتحرّك ويسكن بالفعل، وإلّا لم يكن البحثُ عن الحركة والسّكون طبيعياً، بل المرادُ أنّ موضوعه الجسمُ الطبيعيُّ من حيث يستعدُّ للحركة والسّكون. وهٰذا، كما يقال: (٨) «موضوعُ الطبّ بدنُ الإنسان من حيثُ الصّحّة والمرض»، فإنّ الحيثيّة المعتبرة هي حيثيّة استعداد الصّحّة والمرض. وبالجملة قرّروا أنّ قيدَ الموضوع هو استعدادُ الحركة والسّكون، لا الحركة والسّكون.

وأقولُ: تفسيرُ التّغيّر وتخصيصُه بالحركة، ثمّ تفسيرُ الحركة المقابلة للسّكون بالخروج مطلقاً، ثمّ إرادةُ الصّحّة والاستعداد من الحركة، كلّها تكلّفاتٌ وتمحّلاتٌ لاحاجةَ إليها ولا إلىٰ شيء منها، كما لا يخفىٰ علىٰ من أتقن ما قرّرنا في باب من رياض الرّضوان وحرّرنا مزيدَ تحرير في البرهان.

والآنَ أقولُ: إنّ في تقريرهم وتفسيرهم واعتبارهم الصّحّةَ بهذا الوجه فساداً من وجوه، ولو صحّ اعتبارُ الصّحّة أمكن اعتبارُها بوجهٍ أصحّ من ذلك، باعتبار ما في المتحرّك، سيّما قد قُرِنَ بالسّاكن فيقال: المتبادرُ الظّاهرُ من قوله «متحرّكةً أو ساكنةً» أن يكونَ كلٌّ مِنهُما بذاته؛ وفي هٰذا إشعارٌ وإيذانٌ بأن يكون [فيه] مبدأهما، وهو الطبيعةُ، فكأنّه قيل: من حيث إنّ فيه مبدأ الحركة والسّكون، وهو الطبيعة، فيكونُ البحثُ عنه من حيثُ إنّه ذو طبيعةٍ.

وهٰذا وإن كان فيه تكلّفٌ مّا، لكنّه أقلُّ وأقربُ من الصّحّة ممّا تكلّفوه وتمحّلوه وتحمّلوه. فاعرف هٰذا، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة مّا، ولكنّ الحقّ في هٰذا مع تطبيق عبارات الشّفاء ممّا فرغنا عنه، فلا نعيده، ولكن نشيرُ إلىٰ أبحاث.

<أبحاثٌ فى تحرير موضوع العلم الإلٰهيّ والعلم الطبيعيّ>

البحث الأوّل

قررّوا أنّ إثباتَ المادّة والصّورة وأحوالهما إلٰهيٌّ، وإبطالَ الجزء الذّي لا يتجزّىٰ وتناهي الأبعاد طبيعيٌّ .

قيل: وذلك لأنّ عدمَ التركّبِ من أجزاء لا تتجزّىٰ من عوارض الجسم الطبيعيّ ، وأيضاً تجزيةُ الأجزاء وعدمُ تجزيتها عارضةٌ للأجزاء الّتي هي أجسام؛ لأنّ الجسمَ متّصلٌ واحدٌ لا ينقسمُ إلى الأجسام، وكذلك الأبعادُ المتناهية عوارضُ ذاتيّة للأجسام .

وبالجملة ، بحثُ الجزء بحثٌ عن تناهي الجسم في الانقسام، وهو كالتّناهي (۹) في العِظم من عوارض الجسم من حيثُ اشتماله على المادّة ؛ فإنّ النّهاية عارضة له من هٰذه الحيثيّة، لأنّه انقطاع وانفعال، فيعرضه بحسب المادّة ؛ وكذلك اللّانهايةُ. لأنّه عدمُ ملكة. وأمّا إثباتُ المادّة والصّورة وبيانُ أحوالهما فهو بحثٌ عن وجودهما أو تلازمهما وتشخّصهما. وكلُّ ذلك يستغني عن المادّة، فيكون بحثاً إلٰهيّاً .

وقيل: في قولهم «نفيُ الجزء من المباحث الطبيعيّة» بحثٌ، لأنّه إن أُخِذَ بمعنى السّلب لم يكن مختصّاً بالجسم ، فلا يكون من الأعراض الذّاتيّة. وإن أُخِذَ بمعنىٰ عدم الملكة لم يكن عارضاً، لاستحالة تركبه من الأجزاء الّتي لا تتجزّىٰ عندهم. فلا يكون ذلك من شانه. وأمّا ما من شأنهِ أن يُتوهَمَ فيه ذلك فلا يُلتفتُ إليه في عدم الملكة. فالصّوابُ أن يقال: نفيُ الجزء في قوّة قبول الانقسام إلىٰ غير النّهاية ، وهو من الأعراض الذّاتيّة للأجسام .

وأقول: الصّوابُ أنّ صوابَهُ خطأ غيرُ صواب ؛ فإنّ قبول الانقسام المعتبر في هٰذا المقام غيرُ مختصٍ بالأجسام، بل هو شاملٌ للتعليميّات أيضاً، كالخطوط والسّطوح والمقادير، ثم تطبيقُ الدّلائل المذكورة لنفي الجزء علىٰ ما قرّره من الدّعوىٰ محتاجٌ إلىٰ تكلّفات لا تخفىٰ .

بل نقولُ من رأس: لا نُسلّمُ أنّ نفيَ الجزء طبيعيٌّ، وكيف يكونُ مسألةً من مسائل العلوم البرهانيّة؟ وقد حُقّق في موضعهِ أنّ مسائلها يجبُ أن تكون موجبة كلّيّة ضروريّة، اللّهُمّ إلّا أن يُوجّه الدّعوىٰ بما أشرنا إليه في المنطق؛ لا بما قيل، من أنّه في قوّة قبول الانقسام إلى النّهاية، وذلك من الأعراض الذّاتيّة (١٠) للأجسام؛ فإنّه غيرُ تامّ.

البحث الثّاني

إنّه قيل علىٰ قوله: «**وأيضاً تجزيةُ الأجزاء وعدمُ تجزيتها عارضةٌ للأجزاء الّتي هي أجسامٌ عندهُم**»: «إنّه إن أُريد بتجزية الأجزاء انفصالُ بعضها عن بعض، وبعدم تجزيتها عدمُ ذلك الانفصال، فالأوّل عارضٌ للأجسام المتفاصلة بعدَ اتّصالها، والأجزاء قبل انفصالها موجودةٌ بالقوّة، فلا يكونُ عدمُ الانفصال عارضاً لها إلّا بالقوّة؛ وإن أُريد بالتّجزية إمكانُها فهي عارضة لجميع الأجسام الموجودة من حيث هي أجسام» انتهىٰ.

ويمكنُ أن يقال: المرادُ بتجزية الأجزاء انقسامُها إلىٰ أجزائها، وبعدم تجزيتها عدمُ انقسامها، مع أنّ من شأنها ذلك، وكلاهما من عوارض الأجزاء الّتي هي أجسام طبيعيّة. فإنّا إذا قسمنا الخطّ بنصفين مثلاً، ثمّ قسمنا كلّ نصف منه إلىٰ نصفين وأمسكنا عن القسمة، فالنّصفان قد تجزّيا إلىٰ نصفيهما اللّذين هما رُبعُ الجسم، وكلٌّ من الرُّبعين لم يتجزّأ، مع أنّ من شأنهما ذلك، والنّصفان والرّبعان أجسامٌ، فصحّ أن تجزيةَ الأجزاء وعدمَ تجزيتها عارضةٌ للأجزاء الّتي هي أجسام طبيعيّة.

لا يُقالُ: إن أُريدَ الإنقسام بالفعل فهو ليس مراداً هٰهنا؛ إذ الأجزاءُ قد لا تنقسمُ بالفعل، وإن أُريدَ الإنقسامُ الفرضيُّ فليس عدمُهُ من عوارض الجزء.

لأنّا نقولُ: نفيُ الجزء الّذي لا يتجزّىٰ عبارةٌ عن قبول كلّ جزء من أجزاء الجسم للقسمة، فكلّ جسم إمّا منقسمٌ بالفعل أو غيرُ منقسم (١١) مع أنّ من شأنه قبول القسمة؛ فانقسامُ الجزء بالفعل وعدمُ الانقسام بالفعل، مع أنّ من شأنه ذلك، لازمٌ

مُساوٍ لنفي الجزء الّذي لا يتجزّىٰ، بل مآلُهُما واحِدٌ، وهو من عوارض الأجزاء الّتي هي أجسام.

فإن نُوقِشَ: في أنّه حينئذ يكونُ المفهومُ المردّدُ منهما عارضاً ذاتيّاً، لا كلُّ واحد منهما، كما هو ظاهرُ عبارة المحاكمات.

أُجيبَ: بأنّ العرض الذّاتيّ قد لا يكونُ مساوياً على الإطلاق، بل كان مع مُقابِلِه، كالاستقامة والانحناء للخطّ.

وأقولُ: هٰذا لا يدفع الاعتراضَ أصلاً، إذ للمعترض أن يعود ويقول. إن أُريدَ بانقسام الأجزاء إلىٰ أجزائها انفصالُها وانقسامُها إليها بالفعل، فهو ليس وصفاً لذلك الجزء، لا نعدامه عند طريان الانفصال؛ وإن أُريدَ إمكانُه فهو عارضٌ لجميع الأجسام الموجودة من حيثُ هي أجسام.

البحث الثّالث

إنّه اعتُرِضَ علىٰ **قوله: «التّناهي واللّاتناهي إنّما يعرضان للجسم من جهة اشتماله على المادّة»**: بأنّ ذلك في التّناهي في العِظَم مُسلّمٌ، فإنّ التّناهيَ في العِظَم يعرضُ الجسمَ من حيثُ الانقطاع والانفصال العارضين له بحسب المادّة، كما سيجيء. وأمّا التّناهي في الانقسام فيمتنعُ عروضُه للأجسام علىٰ مذهبهم، فكيف يكون اللّاتناهي فيه مأخوذاً علىٰ أنّه عدمُ ملكة عارضاً لها.

فإن قيل: الانقسامُ انفصالٌ، فيقتضى المادّةَ، وهو المطلوبُ.

قُلنا: الثّابتُ بالبرهان اللّاتناهي في الانقسام وهماً وذلك لا يقتضي المادّة في الخارج.

وفيه بحثٌ، بعدُ، من وجوه، وذلك أنّ ما سلّمه وقرّرهُ في حيّز المنع. فإنّا لا نُسلّمُ أنّ التّناهي مطلقاً بحسب الانقطاع والانفصال، وإنّما يكون ذلك كذلك لوانفصل وانقطع جسمٌ عن جسم بعد اتّصالهما.

وأمّا الجسمُ المخلوقُ في أوّل الفطرة متناهياً فلا نُسلّمُ أنّ هٰذا التّناهي فيه مستلزمٌ للمادّة، بل وجودُ المادّة إنّما يثبتُ لو ثبت بالانفصال بعد الاتّصال؛ ولا يكفي التّناهي مطلقاً في إثبات المادّة وثبوتها وإلّا لم يحتج في هٰذا إلىٰ إبطال مذهب ذيمقر اطيس، ولا في إثبات المادّة في كلّ جسم إلىٰ مقدّمات زائدة، كقولهم: «الصّورة الجسميّة طبيعةٌ نوعيّةٌ»، إلىٰ غير ذلك، وكفىٰ أن يقال: إنّ الجسمَ متناهٍ، والتّناهي بحسب الانقطاع والانفصال مستلزمٌ للمادّة.

وأمّا الّذي استدركه واستنكره فلا يفيد استدراكه وإنكاره، لجواز أن يكون المقصودُ أوّلاً إثباتَ اللاّتناهی، فيكون الدّعوىٰ أنّ الأجسام قابلة للانقسام إلىٰ غير النّهاية. وذلك بحسب المادّة.

ثمّ إنّ سؤالهُ غيرُ وارد علىٰ مقاله، فإنّه قرّر أنّ التّناهي في الانقسام ممتنعُ العروض للأجسام. فاستلزامُ الانقسام للمادّة لا يُورِثُ إيراداً علىٰ هٰذا، كما لا يخفىٰ.

وأمّا الّذي أفاده في الجواب فلعلّه غيرُ صواب: فإنّ في الإشارات إشاراتٍ إلىٰ أنّ صحّةالقسمة الوهميّة مستلزمةٌ للمادّة الخارجيّة. وفي الشرح والمحاكمات لهذا توضيحاتٌ.

قال: «إمّا ، إلىٰ آخره» لا تردّدَ في أنّه ليس للترديد ، بل للتّردّد.

قال الشّيخُ: «والمَبحُوثُ عَنهُ فيها أحوالٌ تَعرِضُ لِلكم».

[**أقول:**] الأظهرُ بمَساق الكلام أن يقول: «أحوالٌ تعرضُ للكم أو لذي الكم». ولعلّه اقتصر لنكتة هي الإيماءُ إلىٰ أنّ تلك الأحوال إذا عرضت لذي الكم كان عروضُها من جهة الكميّة، أو أراد بالكم ثانياً ما يعمُّ الكم بالّذات وبالعرض. والقرينة ما تقدّم أوّلاً.

قال الشّيخ: «سَنبيّنُ لك عن قريب: أنّ البحثَ عن وجوده لا يجوزُ أن يكونَ إلّا في هٰذا العلم».

[**أقول:**] يترا اىٰ عليه إيرادان ظاهران: أوّلهُما أنّ موضوعَ هٰذا العلم الموجودُ

(۱۲)، كما سنقرّره، فما لم يعلم كونُه موجوداً لم يكن البحثُ عنه في ذلك العلم. وثانيهما أنّ البحثَ عن وجوده بحثٌ عن كونه داخلاً في موضوع الفنّ، ومثلُ ذلك لا يكونُ من مسائل الفنّ.

وبعضُ المعاصرين أجاب عنهما: بأنّ البحثَ عن وجوده إنّما هو لحمله على الموجود المطلق، بمعنىٰ أنّ بعض الموجود واجبٌ.

وأقولُ: ليس شيءٌ من الإيرادين بشيء، وشيءٌ منهما ليس بواردٍ؛ لا لِما أورده من الجواب، فإنّه غيرُ صواب، والصّوابُ أنّ مسائل العلوم سيّما البرهانيّة يجبُ أن تكون كلّيّةً ضرورةً، كما تقدّم في كتاب البرهان؛ بل لِما قررّنا وحرّرنا في أركان رياض الرضوان، فإنّا أوضحنا فيها أنّ إثباتَ الواجب من تقاسيم الوجود؛ ودلائلَ إثباته، تعالىٰ، مع ثبوت الممكنات تُفيدُ صحّةَ تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن؛ فكأنّه قيل: الوجودُ منقسمٌ إلى الواجب والممكن، وكلُّ موجود إمّا واجبٌ أو ممكنٌ.

ولا يخفىٰ أنّ دلائل إثبات الواجب مع ظهور ثبوت الممكنات تُفيدُ هذا.

وبهٰذا يندفعُ إشكالٌ آخرُ أقوىٰ ممّا مضىٰ، وهو أنّه لا يجوز أن يكون موضوعُ العلم محمولاً في مسائله. ويُمكِنُ ردُّ الإيرادين المُورَدَينِ أوّلاً بوجوهٍ ومُناقشاتٍ أُخَرَ يُغني ظهورُها عن التّصريح بها.

قال الشّيخُ: «وإذ قد تبيّنَ لك من حال هذا العلم أنّه يَبحثُ عَن المُفارقاتِ».

[**أقولُ**: يترا اىٰ علىٰ هذا في بادى النظر إيرادٌ، هو أنّه: إن أراد بالبحث عن المفارقات] جعلَ المفارقات موضوعَهُ وإثباتَ الأعراض الذّاتيّة لها، علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور من معنى البحث عن شيء، لم يكن المطلوبُ لازماً واللّازمُ مطلوباً، بل يكون اللّازمُ خلافَ المدّعىٰ؛ وإن أراد بالبحث عنه إثباتَ وجوده، (۱۳) علىٰ ما يُشعِرُ عليه قولُه: «**إنّ البَحثَ عَن وجودِه، الخ**» لاح مالا يناسب، وقد لاح، إذ حينئذٍ يكون المحصّل أنّ إثباتَ وجوده لا يكون إلّا في هذا العلم، لأنّه مفارق، وقد أثبت في الطبيعيّ أنّه موجود مفارق، وهذا كما ترىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ الاستدراك الّذي أشار إليه بقوله: «**والّذي لاح لك في الطبيعيّ**» كان غريباً لا ينفعُ في ردّ الإيراد، لجواز أن يكون قريباً من الطبيعيّ ولم يكن من الإلٰهيّ ولا من علم آخر، بل مسألةً مستقلّةً خارجةً عن تلك العلوم أو كان [من] علم آخر غيرهما. علىٰ أنّ اللّائح في علم لا يكون خارجاً عنه، إذ كلّ ما ثبت ولاح في علم يكون من مسائله، علىٰ ما يظهر من فوائده في كتاب البرهان. اللّهُمّ إلّا بصرف أو تصرّف ، بحمل علىٰ مجاز أو جواز قيامه مقام غيره، كمن بنىٰ علىٰ جواز إقامة بعض حروف الجرّ مقام غيره. والنكّتة في هذا الصّرف والتصرّف أنّ هذه المسألة، لشدّة تعانقها بمسائل طبيعيّة، كأنّها من جملتها .

ثمّ أقولُ: يمكنُ أن يُجابَ عنه بوجوه:

(١) منها: ما يُشعِرُ عليه سوقُ كلامه في مرامه، وهو أنّه لاح في الطبيعيّات وجودُ إلٰهٍ واحد مفارق، وهذا مطلبٌ مهمٌّ يجبُ على الحكماء النّظرُ فيه، وهو في الطبيعيّات غريبٌ ليس من مسائلها . وظاهرٌ أنّه من الرّياضيّات وظاهرٌ أنّه ليس مسألةً مستقلّةً وعلماً آخَرَ لم يكن في شيء من العلوم الّتي دُوّنت لمعرفة حال الموجودات كلّها. فلم يكن النّظرُ في أشرف الموجودات منها وفيها، بل كان خارجاً، وهي منحصرة في الطبيعيّ والرّياضيّ والإلٰهيّ وإذا لم يكن منهما فهو منه. وفيه ما فيه من المناقشات المساهلات، والجواب عنه بما مضىٰ فيما مضىٰ وأشرتُ إليه آنِفاً.

(٢) ومنها: أنّه لعلّه أراد أنّه لاح في الطبيعيّات أنّ الإلٰه مفارقٌ وما لاح فيها كيفيّةُ وجوده وسائر حالاته وصفاته، فيجبُ أن يُفتّشَ ويُبحثَ عنها، وما هو إلّا في هذا العلم، إذ البحثُ عن المفارقات مختصٌّ به، علىٰ ما لوّح إليه في ما سبق، فإذا لاح مفارق وجب أن يبحث عنه في هذا العلم. ولما استشعر أنّه يقال: قد لاح في الطبيعيّات بعض الحالات، أجاب بأنّه ان كان غريباً ومسألةً لهذا العلم لا لغيره، لما تقدّم .

والجوابُ عن الإيراد بلزوم كون العلم محمولاً في بعض مسائله ما أشرتُ إليه آنفاً.

(٣) ومنها : أنّه لعلّه أراد أنّ إثباتَ وجود المفارقات يختصُّ بهذا العلم ، والّذي

تثبت ولاح في الطبيعيّ من حال المبدأ أمران: أحدهما أنّه موجودٌ، والثّاني كأنّه مقدّمةٌ وتوطئةٌ لإثباته في هذا العلم، ليعلم حالاتهُ وصفاتهُ؛ إذ هذا العلمُ هو المتكفّل لشرح حالات المفارقات. والأوّل غريبٌ ليس من مسائلها، بل من مسائل هذا العلم، لما تقدّم. والجوابُ عن الإيراد بلزوم كون موضوع العلم محمولاً في بعض مسائله ما أشرتُ إليه آنفاً.

لا يُقالُ: قد أثبت في الطبيعيّ النّفسُ النّاطقةُ، وهي مفارقةٌ، فكيف يكون إثباتُ المفارقات مختصّاً بهذا العلم.

لأنّا نقول: ما ثبت في الطبيعيّ تجرّدُ النّفس، لا وجودُها، بل عُدّ وجودُها من البديهيّات؛ فإنّها هي الّتي يُشيرُ إليه كلُّ أحد بقوله: «أنا» وأيضاً في العبارة دلالةٌ على ما يظهرُ منه خروجُها. فتفطّن. (۱۴)

حكى بعضُ الفضلاء أنّه نقل من هذه المناقشة في مدرس المولى الجليل، مظهر اسم الجلال ـ حرس اللهُ كماله عن عين الكمال ـ فقال: ليس لهذه المناقشة موقعٌ في المناظرة؛ لأنّها لا تتمّ إلّا بعدَ الاستقراء التّامّ بطبيعيّات الشفاء. ومن له بهذا.

ثمّ قال هذا الفاضل: قلتُ له: [يمكن] أن يكون المرادُ بالطبيعيّات طبيعيّات أُخرَ غيرَ طبيعيّات الشفاء. فقال المولى: إنّه خلافُ الظاهر ومخالفٌ لما في بعض النّسخ المصحّحة من مجلس الشّيخ: «إذ فيه: لاح لك في أثناء ما مضى في هذا الكتاب من الطبيعيّات؛ وغيرُ ملائم لسيرته ومَساق كلامه وغيرُ ملائم لما رأيته في بعض التواريخ: من أنّ الشّيخ كان يقول: إنّي أودعتُ في الشفاء كلّ ما أُوردَ ويُوردُ ممّا بلغ إليّ من المنطق والطبيعيّات والإلٰهيّات مستقلة أو غريبة، أصالةً أو استطراداً من كلامي وكلام غيري، وصحّحتُ ما أمكن لي تصحيحُه بقدر وسعي وأشرتُ إلى إبطال الباطل. ومن أراد أن يعرف ما اختصّ بي غير مختلط بكلام غيري فلينظر إلى الحكمة المشرقيّة وفي الشفاء إلى ما نصرتُ منه إشارةً».

ثمّ قال هذا الفاضل: سألتُ عن المولى: إنّه هل على ذكركم محلُّ هذه الحوالة؟ فقال: لعلّه الفصلُ الّذي يذكرُ فيه: «إنّه ليس للحركة والزّمان شيء يتقدّم عليها إلّا

ذاتُ الباري» . ومعلومٌ أنّ الباري من أسمائه تعالىٰ . فجرت هذا الحكايةُ .

فقلتُ : إنّ مؤاخذةَ المولىٰ لا موقعَ لها في المناظرة أصلاً ؛ فإنّ الاستقراء التّامّ بطبيعيّات \الشفاء غيرُ ممتنع ولا ممنوع . والمناقشةَ بعدَ الاستقراء التّامّ ، ومن أين دريتَ أنّها قبله . وقولك : «ومن له بذلك» دعوى بلا بيّنة وحكم تحكميّ . وما أفاده من تعيين محلّ الحوالة للجواب غيرُ صواب ؛ فإنّ كونَ لفظ «الباري» اسماً من أسمائه تعالىٰ لا يُفيدُ إلّا الدّعوىٰ ، وهل الكلامُ إلّا في هذا . ولا يلوحُ من هذه الدّعوىٰ بما ذكره في هذا الفصل ما ادّعىٰ أنّه لاح أنّ الإلٰه غيرُ جسم ولا في جسم ؛ بل هو واحدٌ بريء عن المادّة ومخالطة الحركة من كلّ جهة .

والتمستُ من هذا الفاضل أن يذكر هذا للمولىٰ . فعاد في أيّام أُخر ، فقال : ذكرتُ له وأجاب : بأنّه لمّا ثبت أنّه مقدّمٌ على الزّمان والحركة لاح جميعُ ما ادّعاه ؛ فإنّ ذلك المقدّمَ إن كان واجباً فيها و إلّا لامتناع الدّور والتّسلسل ينتهي إلىٰ واجب الوجود . والواجبُ هو الإلٰه الموصوفُ بما ذكر .

فقلتُ لهذا الفاضل : العجبُ منكم أنكم تلقّيتُم هذا التّهويه بالقبول ؛ فإنّه اعتذارٌ فيه بجوازه ولا يفيدُ ما ذكره بأن يكون هذه الأحكامُ لائحةً من الطبيعيّات ولم يظهر فيها شيء من تلك المقدّمات الّتي في كلّ مباحثاتٌ ولم يتمّ شيء منها ... بجواز وجود موجود مقدّم على الزّمان والحركة لأي من الطبيعيّات لا يُفيد كونَ هذا الدّعاوي لائحةً ... لم يكن لتخصيص الطبيعيّات بأنّه لاح منها هذه وجهٌ ، ولا لتخصيصه بما أحال إليه توجيهٌ .

قال الشّيخُ : «وَيظهرُ هذا مِن وجوهٍ» .

[**أقول:**] كتب بعضُ المعاصرين علىٰ حاشية كتابه، إنّ المذكور في الكتاب وجهان لا الوجوه. ولعلّه أراد بالجمع ما فوق الواحد. أمّا الوجه الأوّل فهو من قوله «**أحَدُها** ـ إلىٰ قوله ـ **وَهذا هُوَ العِلمُ**»، وأمّا الثّاني فهو من قوله: «**أيضاً** ـ إلىٰ قوله ـ **في المَطالِبِ مَطلوبَ الوجود**»، وقوله: «**وإذاكان كذلك**» إشارة إلىٰ أنّه ليس السّبب الخاصّ ولا جملة الأسباب .

وأقول: النّظرُ الصّحيحُ في وجه كلامه يُظهِرُ وجوهاً صحيحة لا قبيحة ووجهان منتجان ؛ (۱۵) فإنّ الأوّل علىٰ ما صوّره فيه مقدّمات ممنوعة فاسدة ودعاوى باطلة وزيادات فاحشة. فإنّه كتب: «أنّ حاصل الأوّل أنّه قد يبحثُ في الإلٰهيّ عن أحوال لا تتعلّق بالأسباب، كالقوّة والفعل. وتلك المباحثات ضروريّة لابدّ من البحث عنها وليست من مسائل العلم الطبيعيّ والمنطق والرّياضيّ . فيكون من وظائف الإلٰهيّ، فيكون موضوعُه أعمّ من الأسباب، فيكون الموجود المطلق». انتهىٰ ما حصّله.

ولا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنه ليس لكلامه طائل ولا لتحصيله محصّل حاصلٌ، ولم يلزم من شيء ممّا مهدّه شيءٌ ممّا حسبه وقرّره ؛ ثمّ إنّه يلغو قول الشّيخ: «ثمّ من البيّن»، إلىٰ آخر ما حسبه أوّل الوجهين .

لا يقال: لعلّه ذكره دفعاً لما عسىٰ أن يتوهّم متوهّمٌ أنّ إيرادَ هٰذه المباحث علىٰ سبيل المبدئيّة وليست من المسائل .

لأنّا نقول:قولهُ: «**إنّ هذا العلمَ يبحثُ عن هٰذه المعانى**»،كافٍ وافٍ لا حاجة فيه إلىٰما لايثبت الدّعوىٰ ولايُتمّمُها؛فإنّ من البّين أنّ قوله: «**من البيّن، الخ**» لايفيد أنّها ليست مبدءاً، لوجوه، منها: أنّه لم يثبت أنّ كلّ مبدأ يجب أن يكون مسألةً لعلم آخر .

فظهر أنّ ما صوّره قبيحٌ، وذوالوجهين كالوجهين غيرُ موجّه ولا وجيه. بل الظّاهرُ من كلام الشّيخ وجوهٌ، علىٰ ما هو الظّاهر من الوجوه .

أوّلها: أنّ الإلٰهيّ إنّما يبحث عن معان ليست أعراضاً ذاتيّةً للأسباب المطلقة، فلم يكن هى موضوعه. وقوله: «أحَدُها، إلىٰ قوله: وَغَيرِ ذلِكَ» إشارةٌ إلىٰ ذلك .

وثانيها: أنّ البحث عن هٰذه الأُمور من المباحث الفلسفيّة المنحصرة علىٰ ما تقدّم في العمليّة والنّظريّة المنحصرة في المنطقيّة والطبيعيّة والرّياضيّة والإلٰهيّة وليست بشيء (۱۶) ممّا تقدّم بما تقدّم ، فهي من الإلٰهيّة . وقولهُ: «**من البيّن، إلىٰ قوله: وشيءٌ منها**» إشارةٌ إليه.

وثالثها: ما أشار إليه بقوله: «**وأيضاً الخ**» .

<الفصل الثاني>

<في تحصيل موضوع هذا العلم>

قال الشّيخُ: «**وأمّا الرّياضيّ فموضوعهُ إمّا مقدارٌ مجرّدٌ في الذّهن عن المادّة، وإمّا مقدارٌ مأخوذٌ مع مادّةٍ مّا**».

[**أقول:**] هٰذا التّرديدُ أوقع النّاظرين في تردّد وترديد: فمنهم من جزم بعدم جزم الشّيخ وتردّده في موضوع الرّياضيّ، ومنهم من أشار إلىٰ أنّه إشارة إلى اختلاف وقع بين العلماء، وأنّه لا يهمّ تحقيقه في هٰذا المطلب، ومنهم من توهّم أنّ التّرديد مبنيٌّ علىٰ أنّ الهيأة من العلوم الرّياضيّة وموضوعه المقدار مع المادّة.

وأقول: في الوجه الأوّل خدشٌ وخلطٌ، والأخيرُ غيُر موجّه، فإنّا لا نسلّم أنّ موضوع الهيأة المقدارُ، ولو سلّم فلا نُسلّمُ أنّه معتبرٌ مع المادّة. كيف وقد أطبق القومُ عن آخرهم أنّ موضوعَها الأجرام البسيطة العلويّة والسّفليّة من حيث الكمّيّة والكيفيّة والوضع والحركة علىٰ ما قرّروه وفصّلوه. فلوكان موضوعها المقدار لم يكن الكمّيّةُ قيداً.

ونقل بعضُ النّاس عن بعض النّاس في وجهه وجهاً واستحسنه، هو أنّ العلم الرّياضيّ قسمان؛ أحدُهُما ما هو موضوعُه المقدارُ مجرّداً عن المادّة، وثانيهما ما هو موضوعُه المقدارُ مأخوذاً مع المادّة، فالأوّل هو الرّياضيّ الصّرف، وهو أصول الرّياضى، وهو الهندسة والحساب، والثاني الرّياضيّ الغير الصّرف وهو الهيأة المجسّمة.

وأقول: إنّه وجهٌ قبيحٌ غيرُ وجيه.

أمّا أوّلاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ الرّياضيّ الصّرف موضوعه المقدار أو العدد مجرّداً عن المادّة، فأنّ الموسيقيّ من الرّياضيّات الصّرفة وأحدُ أصول الرّياضيّ علىٰ ما أطبقوا عليه، وموضوعه (١٧) ليس علىٰ ما توهّم.[1]

---

١. أي: ليس بمقدار؛ لأنّ موضوعه الصّوتُ، وهو ليس بمقدار. (سمع منه).

وأمّا ثانياً، فلأنّه في كون الهندسة والحساب كذلك بحثٌ يُرشِدُك إلىٰ ذلك ما صرّح به الشّيخ في أوّل الكتاب في الجواب عن سؤال أُورد على التقسيم.[۱]

وأمّا ثالثاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ الهيأة المجسّمة من الصّنائع البسيطة الّتي فيها الكلام.

وسيشيرُ بإشارات إلىٰ أنّ الكلام في الصّنائع البسيطة الّتي هى الأُصول، وهي صنعةٌ لم تكن تحت صنعة، علىٰ ما قرّره في كتاب البرهان: منها قولُه: «والعلوم الّتي تحت الرّياضيات أولىٰ بأن لا يكون، إلىٰ آخره»، هٰذا.

والّذي لا يبعدُ أن يكون وجهُ التّرديد ـ علىٰ ما يظهر لي في بادى نظري وكأنّه قريبٌ ممّا قدّمه في العلوم المقدّمة ـ أنّ الرّياضيّ يبحثُ عمّا لا يتعلّق بموادّ مخصوصة الأنواع. لا تصوّراً ولا قواماً.

فنظرُه: إمّا فيما يتعلّقُ بالمادّة قواماً ويتجرّدُ عنها تصوّراً مطلقاً، فيعتبَرُ بوجه لا يحتاج في التّصوّر إلىٰ مادّة أصلاً، لا معيّنة ولا مبهمة؛ وإمّا فيما يتعلّقُ بها قواماً ويتجرّدُ عنها تصوّراً، لا مطلقاً، فيعتبر بوجه لا يحتاج في التصوّر إلىٰ مادّة معيّة وإن احتاج إلىٰ مادّة مّا.

فلعلّ التّرديدَ مبنيٌّ علىٰ هٰذا، فأراد بالمادّة في قوله: «إمّا مقدارٌ مجرّدٌ عن المادّة» مادّةً مّا مبهمةً، أيّ مادّة كانت، ومن له ذهنٌ يفهم هٰذا المعنىٰ الّذي أشرنا إليه من «قوله في الذّهن»؛ وكذا أراد بالمادّة في قوله «مأخوذ مع المادّة» المادّة المطلقة المبهمة، فإنّ المأخوذ مع مادّة معنّية لا يكون رياضيّاً. فهٰذا وجهٌ مقنعٌ غيرُ خال عن خال.

والحقّ الحقيق بالتّحقيق ما حققّته. في رياض الرّضوان، [من وجوه الخال في هٰذا الوجه: أنّ الّذي تجرّد عنه في القوام إمّا الخاصّ أو العامّ، فعلى الأوّل لا يحصل المرامُ، وعلى الثّاني ثبوتُ المعاملة بين الأقسام إلّا بتكلّفات غير ظاهرة من ظاهر

---

۱. لأنّه قال هناك ما حاصله هذا: لو كان العدد مجرّداً عن المادّة فلم يبحث عنه في الرّياضيّ. ولو كان مخالطاً للمادّة فلم يبحث في الإلهيّ. وأجاب بأنّ له جهتين: التجرّد والاختلاط. فكلّ منهما يكون مبحوثاً عنه لأحدهما. فعلم أنّ الهندسة والحساب ليس موضوعه المقدار مجرّداً عن المادّة، بل مخالطاً لها (سمع منه).

الكلام. والّذي حققتهُ في رياض الرضوان هو المشروح في كتاب البرهان بعد نقل أقوال قبل والكلام عليها ، ولا يتنقّحُ هٰذا إلّا بعدَ الإحاطة بكلّها.](١)

قال الشّيخُ: «لا يتعلّقُ بمادّة أصلاً أو يتعلّقُ بمادّة غيرجسمانيّة» (ص ١٨)

[**أقول:**] أُورِدَ عليه: أنّ محلّ تلك المعقولات هي النّفس المجردّة، والمادّة لا تشملها، فكيف يصحّ قوله «بمادّة غير جسمانيّة»، وإن شمل غيرَ الجسمانيّة لم يصحّ قوله «بمادّة» أصلاً .

فهٰذه شبهةٌ استصعبوها. وسمعتُ: أنّ بعضَ المعاصرين كان يجيبُ بأنّ المادّة لفظ مشترك بين الجسمانيّ والموضوع مطلقاً، فالشّيخ أراد في أحد الإطلاقين الأوّل وفي الآخر الثّاني.

وأقول: فسادُ هٰذا ممّا لا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ لوجوه شتّىٰ . فالأولىٰ أن يُقالَ: الأشبهُ أنّه أراد بالمادّة معنىً واحداً هو ما يكون به الشّيء بالقوّة، وهذا عامّ يدخل فيه الجسمانيات والمفارقات . وفي العبارة إشارة بل دلالةٌ علىٰ هذا العموم حيثُ أشعر بالتّقسيم، وهٰذا المعنىٰ متعارف مشهور ظاهر، من تقسيم العلّة وحكمهم بسبق المادّة علىٰ كلّ حادث، ومن الحوادث أعراضٌ ومعقولاتٌ .

[**قال: «وإذ قد تبيّن لك من حال هٰذا العلم أنّه يبحثُ عن المفارقات»** (ص٦).

أقول: يترا آىٰ علىٰ هذا في بادى النظر إيرادٌ ، هو أنّه إن أراد بالبحث عن المفارقات جعلَ المفارقات موضوعةً وإثباتَ الأعراض الذّاتيّة لها ، علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور من معنى البحث عن شيء ، لم يكن المطلوبُ لازماً واللّازمُ مطلوباً، بل يكون اللّازمُ خلافَ المدّعىٰ؛ وإن أراد بالبحث عنه إثباتَ وجوده ، علىٰ ما يشعرُ عليه قوله «إنّ البحث عن وجوده الخ»، لاح ما لا يناسبُ. وقد لاح ، إذ حينئذ يكون المحصّل أنّ إثباتَ وجوده لا يكونُ إلّا في هٰذا العلم ، لأنّه مفارق وقد أُثبِتَ في الطبيعيّ أنّه موجودٌ مفارق ، وهٰذاكما ترىٰ .

ولا يخفىٰ أنّ الاِستدراك الّذي أشار إليه بقوله: **«والّذي لاح لك في الطبيعيّ كان**

غريباً» (ص ٧)، لا ينفعُ في ردّ الإيراد، لجواز أن يكون غريباً من الطبيعيّ ولم يكن من الإلٰهيّ ولا من علم آخر، بل مسألة خارجة عن تلك العلوم أو كان في علم آخر غيرهما؛ علىٰ أنّ اللائح في علم لا يكونُ خارجاً عنه، إذ كلُّ ما ثبت ولاح في علم يكونُ من مسائله، علىٰ ما يظهر من فوائده في كتاب البرهان. اللّهُمّ إلّا بصرف أو تصرّف، بحمل علىٰ مجاز أو جوازِ قيامهِ مقامَ غيره، كمن بنىٰ علىٰ جواز إقامة بعض حروف الجرّ مقام غيره.

والنّكتةُ في هٰذا الصّرف والتّصرف أن هٰذه المسألة، لشدّةِ تعانقها بمسائل طَبيعيّة، كأنّها من جملتها.

ثمّ أقول: يمكنُ أن يُجابَ عنه بوجوه:

(١) مِنها: ما يُشعِرُ عليه سوقُ كلامه في مرامه. وهو أنّه «لاح في الطبيعيّات وجودُ إلٰه واحد مُفارق». وهٰذا مطلبٌ مهمٌّ يجبُ على الحكماء النّظرُ فيه، وهو في الطبيعيّات غريبة ليست من مسائلها. فظاهرٌ أنّه ليست مسألةً وعلماً آخَرَلم يكن في شيء من العلوم الّتي دُوّنت لمعرفة حال الموجودات كلّها؛ فلم يكن النّظرُ في أشرف الموجودات، منها وفيها، بل كان خارجاً، وهي منحصرة في الطبيعيّ والرّياضيّ والإلٰهيّ، وإذا لم يكن منهما فهو منه. وفيه ما فيه من المناقشات المساهلات، والجوابُ عنه بما مضىٰ فيما مضىٰ وأشرتُ إليه آنفاً.

(٢) ومِنها: أنّه لعلّه أراد أنّه لاح في الطبيعيّات أنّ الإلٰه مفارق، وما لاح فيها كيفيّةُ وجوده وسائر حالاته وصفاته، فيجبُ أن يُفتّشَ ويُبحثَ عنها، وما هو إلّا في هٰذا العلم، إذ البحثُ عن المفارقات مختصٌّ به علىٰ ما لوّح إليه فيما سبق. فإذا لاح مفارق وجب أن يبحث عنه في هٰذا العلم. ولمّا استشعر أنه يقال قد لاح في الطبيعيّات بعضُ الحالات، أجاب بأنّه إن كان غريباً ومسألةً لهٰذا العلم، لا لغيره، لما تقدّم.

(٣) ومنها: أنّه كأنّه أراد أنّ إثبات وجود المفارقات يختصّ بهٰذا العلم.

والّذي لاح في الطبيعيّ من حال المبدأ أمران، أحدُهُما أنّه موجود وما لاح

كيفيّةُ نسبته إلىٰ غيره من الموجودات، وثانيهما أنّه مفارق ، وهما لا يكيفيان في معرفة احواله.

والثّاني كأنّه مقدّمة وتوطئة لإثباته في هٰذا العلم ليعلم حالاته وصفاته، إذ هٰذا العلمُ هو المتكفّل لشرح حالات المفارقات ؛

والأوّل غريبٌ ليس من مسائل هٰذا العلم، لما تقدّم.

والجواب عن الإيراد بلزوم كون العلم محمولاً بما مضىٰ، فتدّبر وتبصّر .

لا يقال: قد أُثبِتَ في الطبيعيّ النّفس النّاطقة وهي مفارقة، فكيف يكون إثباتُ المفارقات مختصّةً بهٰذا العلم .

لأنّا نقول: ما ثبت في الطبيعيّ تجرّدُ النّفس، لا وجودُها، بل عُدّ وجودُها من البديهيّات، فإنّها هي الّتي يُشيرُ إليها كلُّ أحد بقوله «أنا» و، لكن يردُ عليه ما أُشيرَ إليه. وأيضاً في العبارة دلالة علىٰ ما يظهر منه خروجها، فتفطّن له .

قال: «**والّذي لاح في الطبيعيات كان غريباً**» . (ص ٧) .

أقول: الحكمُ بأنّه غريب غريبٌ . وقريبٌ غيرُ بعيدٍ أن يقال: ما لاح لم يكن إلّا مالاح ، من أنّ الحركة السّماويّة الدّائمة تحتاجُ إلىٰ محرّك مفارق وما لاح منه أنّه إلٰهٌ واحدٌ مفارقٌ ؛

ولا يتأتّىٰ هٰذا إلّا إذا لاح منها أنه هو الواحدُ الخالقُ للممكنات كلّها مُكـمّلها ومُصوّرها ، وهو المحتاجُ إليه المتضرّعُ لديه ، أو بمعنىٰ أنّه هو الّذي له معنىٰ آخرُ من معاني الإلٰه، فإنّ الألُوهيّة ـ علىٰ ما أُشيرَ إليه ـ إنّما تتأتّىٰ بأحد هٰذه الوجوه ؛

وما لاح في الطبيعيّات شيءٌ منها هٰذا بهٰذا الوجه، من أنّه ليس للحركة والزّمان شيءٌ مقدّم عليهما إلّا المُبدَع،

وما لاح عنه أنّ هٰذا المُبدَع ما هو، هل هو مـفارق أو غـيرُ مـفارق، وإن لاح بتكلّفات ومقدّمات يُستفاد ممّا أفاده ضمناً أنّه مفارق.

فما لاح أنّ هٰذا المفارق إلٰهٌ واحِدٌ وهو جاعلُ الممكنات وفاعلُ الكائنات .

والّذي في الإشارات ـ من الإشـارات إلىٰ أنّ مـقيّمَ الهـيولىٰ بـالصّورة مـفارق ـ لا يُفيدُ؛ فإنّ هٰذه مسألة إلٰهيّة علىٰ ما صرّح به، لا طبيعيّة،

وفي الإشارات اختلاطاتٌ بينَ مسائل العلمين ولم يتعيّن لكلّ باب ونـمط عـلىٰ حِدةٍ، ولو كانت منها لم تكن مفيدةً لهٰذه الدّعوىٰ، وقد مرّت الإشارة إلىٰ هٰذا أيضاً.

إلّا أنّ الّذي لاح في الطبيعيّات مصوّر أن لا يكون غريباً منها، بل كان حالاً من أحوال مُحرّك السّماء وحالها، فإنّ في الطبيعيّات قـد يُـبحثُ عـن حـالات مـبادي صفات الطبيعيّات والحركات،

والحـركاتُ إمّـا يُـبحثُ فـيها عــن النّفوس البشـريّة وتـجرّدها وتـعلّقها وتصرّفها. وقد نصّ علىٰ أنّ هٰذا بحثٌ طبيعيّ أورده في الطبيعيّات ولم يـتعرّض في الإلٰهيّات.][1]

قال الرّئيسُ: «ولا يَجوزُ أن يُوضَعَ لها مَوضُوعٌ مُشتَرَكٌ» . (ص ۷) .

أقول: ممّا سنح لي في المقام كلامٌ حقيقٌ بالتّحقيق، حقّقتُهُ في رياض الرضوان، فلا نُطوّل بإعادته البيانَ.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ في هٰذه العبارات إشاراتٍ بل تصريحاتٍ بأمور مخالفة لما هو المشهور المقرّر عند الجمهور:

منها: أنّ موضوعَ المنطق من جملة موضوعات الإلٰهيّ ويُبحثُ فيه عنه بوجوه أُخر، والمشهورُ الخروجُ.

ومـنها: أنّ الحكـمة بـاحثة فـاحصة عـن الوجـود المـطلق، لا عـن المـوجود الخارجيّ، علىٰ ما قيل.

واعتُذِرَ من البحث عن الوجود الذّهنيّ؛ بأنّه يُبحثُ عن الوجود الخارجيّ بأنّ له نحواً آخر من الوجود؛ فإنّ هٰذا القدر، مع أنّه تكلّف، غيرُ معقول، إذ البحثُ (۱۹)

---

[1] انه قال: «وإذ تبين لك تا في الإلهيات، در نسخهٔ اصل نيست.

عن الوجود الذّهنيّ في الإلٰهيّ علىٰ وجه لا يختصّ بالموجود الخارجيّ .

قال الرّئيسُ: «**وَبَعضُ هٰذا الأمور كالأنواع**».

[**أقول**:] النّاظرون في الكتاب قررّوا أنّ الشّيخ جعل الانقسام إلىٰ الأنواع من الأعراض الذّاتيّة، علىٰ ما سيظهرُ من تقسيمه إلىٰ أقسام وأحوال تلك الأقسام. لا كُلّ من تلك الأنواع، وأنّ إطلاقَ العرض الذّاتيّ علىٰ كلّ واحد من الأنـواع مسـامحةٌ ، فاستشكلوا وأوردوا الإيرادَ بوجوه:

أحدُها: أنّ الانقسام إلىٰ الخطّ والسّطح والجسم إنّما هو بتوسّط انقسامِه إلى الكم وانقسام الكم إلى المتّصل، فلم يكن انقسامهُ إلى الخطّ والسّطح والجسم عرضاً ذاتيّاً أوّليّاً، مع أنّ إثباتَ وجودها من وظائف هٰذا العلم .

وثانيها: أنّ انقسامَهُ إلى الكلّيّ والجزئيّ بتوسّط انقسامه إلى المعقول الثّـاني، الّذي هو منطقيّ .

وثالثُها: أنّ كلّ واحدة والكثرة والقوّة والفعل إنّما يشمل الموضوعَ مع مقابله. كما أنّ كلّ واحد من الأنواع كذلك، فما بالهُ فَصّلَ فجعل في الصّورة الأولىٰ العرضَ الذّاتيّ هو الانقسام إلىٰ الأنواع وفي الصّورة الثّانية جعل هٰذه الأمورَ نفسَ العرض الذّاتيّ .

ثمّ أجابوا بما استحسنه وارتضاه ومدحه بعض أجلّة المعاصرين القـاصرين ، قالوا:

الجوابُ عن الأوّل: أنّ الموجود كما يصحّ انقسامُه إلى الأجناس يصحّ انقسامُه إلىٰ ما تحتها والشّيخُ يريدُ أنّ الانقسام إلىٰ الأجناس عرضٌ أوّليّ، ولا يلزمُ أن لا يكون الانقسامُ إلىٰ ما تحتها عرضاً ذاتيّاً .

وأجابوا عن الثّاني: بأنّ الشّيخ في هـذا القسـم جـعل نـفسَ الكـلّيّ والجـزئيّ عرضاً ذاتيّاً، وهما يعرضان الموجود من غير احتياج إلىٰ أن يـصير خـلقيّاً (٢٠) أو تعليميّاً أو طبيعيّاً.

وعن الثّالث: بأنّ الشّامل علىٰ سبيل التّقابل ما يكون شاملاً مع مقابل واحد .

وأقول: الصّوابُ عندى أنّه ليس شيءٌ من الرّدّ والإيراد بشيء، والكلُّ مبنيٌّ علىٰ سوء فهم المراد.

والّذي أحسبُ وأرىٰ أنّ الرّئيسَ لم يجعل الانقسام إلى الأنواع عرضاً ذاتيّاً، بل أشار إلىٰ أنّ البحثَ عن المعقولات بأنواعها بحثٌ عمّا هو بمنزلة أنواع الموضوع، وهو الموجودُ في كلّ علم يبحثُ عن أنواع الموضوع وأنواع أنواعها وما هو بمنزلتها [لا بخصوصها، بل من حيث إنّه عامّ، فيكون البحثُ من أحوال الموجود المطلق.]

والبحثُ عن الكلّيّ والجزئيّ وأخواتهما بحثٌ عمّا هو بمنزلة الأعراض الذّاتيّة للموضوع. ولقد تقرّرَ في البرهان أنّهُ قد يكونُ موضوعُ المسألة أو ما هو بمنزلته عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم.

وأمّا أنّ المقولاتِ بأنواعها بمنزلة أنواع الموجود والكلّيّ والجزئيّ وأخواتهما أعراضٌ ذاتيّة فممّا أوضحنا في كتابنا رياض الرضوان بأوضح بيان، والآن أُشيرُ إلىٰ وجهٍ مُقنِعٍ فأقولُ:

إنّ الجوهر والعرض اعتبر في حدّهما الاسميّ معنى الوجود، فقيل: العرضُ هو الموجودُ في موضوع والجوهرُ هو الموجودُ لا في موضوع، أو ماهيّةٌ إذا وجدت كانت لا في موضوع.

ولا يخفىٰ أنّهما بهٰذا يصيران بمنزلة نوعَي الموجود، وأنواعهُما كأنواع أنواعه، بخلاف سائرما جعله بمنزلة الأعراض الذّاتيّة، فإنّه لم يعتبر في حدودها الاسميّة ولا في حدودها الحقيقيّة معنى الوجود.

ولا يخفىٰ أنّه بما حقّقنا ظهر ردُّ الإيرادات كلّها.

وأمّا الأجوبةُ الّتى نقلناها، فمع ما فيها، من التّكلّفات والتّعسّفات، مبنيّةٌ علىٰ مقدّمات ممنوعة ومدّعيات باطلة مقدوحة. وبعدَ الإغماض والإعراض عن التّعرّض والاعتراض لا يكادُ يتمُّ بشيء منها شيءٌ.

قال الشّيخُ: «**وَلِقائلٍ أن يَقُولَ**» . (ص ١٤) .

أقولُ : لقائل أن يقول : وجهُ ورود هٰذا الإيراد غيرُ ظاهر ؛ فإنّ الموضوع هو الموجود مطلقاً ، علىٰ ما قرّره. وظاهرٌ أنّ إثبات مبادئ الموجودات الخاصّة ليس إثبات مبادئ الموجود المطلق، فمن أين لزم البحثُ عن مبادئ الموضوع الممنوع، فلزومُ الأمر الممنوع نوعٌ .

ولا يذهبُ عليك أنّ هذا ليس هو الجوابَ الّذي (٢١) سيُشيرُ إليه بقوله : «**ثمّ المبدأ ليس مبدءاً للموجودِ كلّهِ** ، إلىٰ آخره» (ص ١٤) . وبونٌ بيّنٌ بين الأمرين.

ثمّ أقول: لتوجيه السّؤال وتحريره وجوهٌ. منها: أنّه إذاكان لعلم موضوعٌ له أفرادٌ لم يجز إثباتُ وجود جميع تلك الأفراد في ذلك العلم لاستلزامه إثباتَ الموضوع، إذ لا وجودَ له إلّا في تلك الأفراد ؛ ولعلّه أرادَ بالموجودات في قوله: «لم يجز أن تكون مبادئ الموجودات فيضه» جميعَ الموجودات علىٰ ما يفيده الجمعُ المُحلّىٰ باللام، فيتمُّ التّقريبُ .

ويظهرُ وجهُ قوله «**لأنّ البحثَ في كلّ علم عن لواحق موضوعه لا عن مباديه**»، وبهذا يظهرُ وجهُ الجواب الّذي أشار إليه ثانياً بقوله «ثمّ المبادئ ، إلىٰ آخره» .

قال الشّيخ:«**وَليسَ المَبحوثُ عَنهُ في هٰذا العلم حالها في المادّة**» . (ص١٦).

قيل: بل المبحوثُ عنه أنّ نحوَ وجودها وجودٌ خارجيّ يتقوّمُ بالموضوع .

أقول: إنّ هٰذا إضرابٌ يستحقّ الإضرابَ وصاحِبَهُ الضّربَ ؛ فإنّ المبحوثَ عنه إذاكان وجودُ الحركة في موضوعهاكان البحثُ عن وجودها في المادّة؛ إذ موضوعُ الحركة لا يكون إلّا مادّةً، لما مرّ من عموم المادّة، فالوجهُ في هٰذا غيرُ هٰذا، علىٰ ما سيُتلىٰ [عليك] فيما يتلىٰ .

قال الشّيخ: «**وهذا العلمُ يُشارِكُ الجَدَليّ والسُّوفَسطيّ**».أي السّفسطة.(ص١٦).

قيل: حاصل المشاركة أنّ الجدليّ والسّفسطيّ يتكلّم في مسائل هٰذا العلم ، وحاصلُ المخالفةِ أنّهُما يتكلّمان في العلوم الجزئيّة وصاحبُ هٰذا العلم لا يتكلّمُ فيها.

أقول: حاصلهُ لا يرجعُ إلىٰ حاصل ولا يعودُ إلىٰ طائل، إذ الغرضُ الفرقُ بينَ العلوم لا بينَ أربابها ومن يتكلّم فيها. والّذي أظنّه أن يكون غرضُ الشّيخ في وجه المشاركة أنّ مسائل الجدل قد تكون بعينها مسائل هٰذا العلم ولا يختلفان في الموضوع، وجهة البحث وجهة المخالفة أنّ شيئاً من مسائل هذا العلم لا يكون بعينها مسائل للعلوم الجزئيّة بخلاف الجدل .

وقولهُ: «**الفيلسوفُ الأوّل من حيثُ إنّه فيلسوفٌ أوّل لا يتكلّمُ في مسائل العلوم الجزئيّة**» (ص ۱۶)، إشارةٌ إلىٰ هٰذا، وكيفيّة الإشارة لا تخفىٰ، سيّما إذا لوحظ قوله «ما يُبحثُ عنه في هٰذا العلم»، ولا يحتمل أن يُحمَلَ عبارةُ صاحب القيل علىٰ ما أشرنا إليه بوجه يفيدُ الغرض، إذ ليس في عبارته دلالةٌ بوجه علىٰ وجه التّكلّم. وظاهرٌ أنّ مطلق متكلّم يتكلّمُ في علمين لا يُورِثُ مشاركة العلمين في المسائل وإلّا لزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئيّة، إذ الجدليّ يتكلّم فيهما .

وقوله: «**وما يُبحَثُ عَنهُ في هذا العلم لا يتكلّمُ فيه صاحِبُ عِلم جُزئيّ**» قرينةٌ جليّةٌ علىٰ أنّه لم يُرِد بالمشاركة والمخالفة ما أطلقهُ صاحبُ القيل، فإنّ إطلاقه مُضِرٌّ مُفوّتٌ للغرض، ومع هٰذا صريحٌ في خلاف المراد .

ولا يخفىٰ عليك جريانُ مثل هٰذه المشاركة والمخالفة (۲۲) في سائر الصّنائع، والعلمُ المسمّىٰ بالكلام قد يُشارك هٰذا العلمَ بوجه ويُخالفهُ بوجوه .

الفصل الثالث

في منفعة هٰذاالعلم

قال الشّيخُ: «**فيَجِبُ أن تكونَ قَد وَقَعَت**، الخ»، (ص ١٧).

[**أقول:**] كتب بعضُ المعاصرين بخطّه في حاشية نسخةٍ من نُسَخ الكتاب: «إنّه ماسبق في علوم أورده قبل هٰذا ما أشار إليه. نعم سيقول بعد هٰذا: «الخيرُ ما يتشوّقهُ الكلُّ». ولعلّه لكونه في ذكره، التبس فظنّ أنّه سبق. ويُحتمل أن يكون كتابة هٰذاالفصل بعدَ سائر الفصول، فحسب أنّه ذكره في العلوم السّابقة. لكن هذه مناقشة سهلة لا يؤاخذ مثله بمثلها». انقطع مقالتهُ.

والعجبُ من عدالة هٰذا القاضي العدل كيف اتكّل علىٰ شهادة النّفي من غير حصر. ومَن تفحّص وتصفّح وجد ما أشار إليه في غير موضع، علىٰ أنّه لا نصّ في عبارته علىٰ أنّ هٰذا مذكورٌ في كتابه هٰذا قبل هٰذا. ويظهرُ من سوق كلامه في مرامه النّافع وما قدّمه في العلوم المتقدّمة قريبٌ منه. والّذي يُستفاد ممّا أفاده في الخير سابقاً ولا حقاً أنّه الّذي يتشوّقه الكلّ. وفي هٰذا من الإجمال ما لا يخفىٰ.

ولا بأسَ بكشف قناع الإجمال عن جمال المعانى في الخال بوجه أوجَهَ ممّا قدّمه علىٰ ما أوضحنا في رياض الرّضوان. فأقولُ: الخيرُ يقصد به معنيان، أحدهُما إضافيٌّ ملحوظٌ فيه تفصيلٌ، ولوضوحه لا يحتاج إلىٰ تفصيل، وتفسيرُه بالفارسية بهتر. وثانيهما غيرُ إضافيّ مطلقاً أو نظراً إلىٰ معيّن وبالنّسبة إليه.

ولا يبعد أن يفسّر هذا بما يستكمل هٰذا المعنىٰ. (٢٣) وتوضيحُه. أنّ خير كلّ شيء بهٰذا الوجه إنّما هو كماله اللائقُ به وما يكمله بتحصيل كماله، وكلّ شيء بطباعه نازعٌ إلىٰ كماله. وبهٰذا يظهرُ سرُّ العشق السّاري في جميع الذّراري، وظاهرٌ أنّ كمال كلّ شيء ما يكمّلهُ ويقرّرهُ موجوداً كاملاً بكماله اللّائق بحاله.

ولا يخفىٰ أنّ هٰذا إنّما يتأتّىٰ بوجود ذاته وحصول كمالات صفاته وحالاته، فما

يشتاقه كلٌّ، وهو خيرٌله، وجودهُ وحصولُ ما يتبعهُ من كماله. وذلك وجودُ شيء له. ومَن له شيء من الذّكاء والذّكاء يعرفُ ويرىٰ أنّه بالشّوق إلىٰ كلّ كمال شوقٌ جبليٌّ إلىٰ مُفيض ذلك الكمال.

ولمّا كانُ مفيضُ كلّ وجود وكلّ كمال هو الواجبَ الحقّ كان الكلُّ مشتاقاً إليه طالباً منه طباعاً يليقُ بحاله من كماله ؛ فهو الخيرُ المطلقُ الّذي يتشوّقه الكلّ، وبعده خيراتٌ جزئيّة نسبيّة هى خصوصياتُ الممكنات بخصوص مالها من الوجودات وتوابعها من الكمالات، وتلك الخيراتُ النّسبيّة قد تكون شروراً نسبيّةً بالعرض .

ولإطلاقِ الخير المطلق على الواجب المطلق لا بالغير وجهان: أحدُهُما أنّه ليس بشرّ أصلاً، وثانيهما أنّه خيرٌ لكلّ ، غيرُ مختصّ ببعض .

فإن سأل سائلٌ: إنّ العدمَ قد يتشوّقُ إليه،كزوال مرض أو دفع ألم .

قلنا: إنّما الاشتياقُ بالذّات إلىٰ بقاء الذّات سالماً عن الآلام والآفات، بل حصول السّلامة والصّحّة واللّذة لذّات تبقىٰ .

فإن قال قائلٌ: كثيراً مّا يكونُ الشّوقُ إلىٰ ما يورثُ نقصاً وشرّاً، كالاشتياقات إلىٰ المستلذّات الجسمانيّة .(۲۴)

قلنا: كلٌّ منها خيرٌ لما اشتاق إليه ولا يضرّه ضرُّهُ وشرُّهُ بغير المُشتاق ولا يُخِلّ بالمقصد، ثمّ إضرارُه، لا ستلزامهِ إعداماً وأزالةَ خير عن غير. مَثلاً الشّهوانيّةُ إذا نال ما نالت إليه، كان خيراً له وشرّاً للعاقلة، لا ستبتاعهِ زوالَ كمالٍ عنها، وحيثُ كان المقصدُ تكميلَها كان شرّاً نظراً إلىٰ ما قصد .

ولا يخفىٰ أنّه بما أوضحنا يمكنُ توجيهُ ما اشتهر من الحكماء ، حيثُ قالوا : «الوجودُ خيرٌ والعدمُ شرٌّ»، بوجهٍ غير خال عن خال غير مُخلّ بوجه، فالنّفعُ ظاهرٌ ممّا أفاده ؛ ويُعرَفُ من التّقابل تقابلُ الخير والنّفع، وهو الشّرّ والضّرّ، الأوّل للأوّل والثّاني للثّاني .

وبعدَ ظهور هٰذه نقولُ: حاصلُ ماحصّله: أنّ هٰذا العلم نافع في سعادة الآخرة بوجهين: أوّلهُما لنفسه، فإنّه علمٌ يفيدُ سعادة أخرويّة. وثانيهما: أنّه نافع في تحصيل

سائر العلوم النّافعة وتكميلها. ويُستفادُ من كلامه أنّه ليس لبعض الرّياضيّات، كالموسيقى وأجزائه [وأضرابه ، خ]، في الآخرة منفعةٌ .

وفيه ما فيه، فإنّه إن أُريد به المنفعةُ بالّذات فذلك كذلك. لكنّه لمانع أن يمنعَ حصرَ المنفعةفي ذلك؛ وإن أُريد به المنفعةُ مطلقاً ذاتيّةً أو عرضيّةً، فلما نع أن يمنعَ عدمَ النّفع.

وتوضيحُ ذلك: أنّ النّفسَ، بعد تجرّدها عن العلايق البدنيّة وانقطاع تعلّقلها بالقوي الحسّيّة الوهميّه والخياليّة، إنّما تنتفعُ بالّذات بالأخلاق الفاضلة الحسيّة والعلوم العقليّة الّتى لا يحتاجُ مُدرِكُها إلىٰ مدركات ومدارك حسّيّة، وهميّة أو خياليّة، فإنّها بها تلتذُّلذّةً عقليّةً ، فالنّافعُ بالّذات إنّما هي تلك العلومُ والملكاتُ؛ وما يُفيدُ حُصُولَها أو تَحصيلَها ـ بأن يكون مقدمّةً لحصولها أو مفيدةً لمعرفة كيفيّة تحصيلها، كعلم الأخلاق أو مورثةً لتقوية قوّة بها تحصيلها ـ نافعٌ بالعَرَض . فالرّياضيّاتُ الخياليّةُ كلّها نافعة بالعرض، بعضٌ بوجه وبعضٌ بوجهين، وعلمُ الأخلاق نافعٌ بالعرض بوجه أشير إليه .

وبهٰذا يظهرُ وجهُ نفع بعض العلوم الشّرعيّة، وبعضٌ آخَرُ منها ، كالعلوم العربيّة واللغويّة،قد يُفيدُ تقويةً لبعضالقوي الإدراكيّة الّتي بها يكتسبُ شيئاً من العلوم العقليّة .

ثمّ الحقُّ عندي ما حققّتهُ وسأُحَقّقهُ «أنّ النّفسَ في المعاد يُعادُ إلى البدن الأوّل، ولها فيه القوي الحسّيّةُ، فينتفعُ بهٰذه العلوم كما ينتفعُ في النّشأة الدّينويّة . وإن تذكرتَ ما ذكرتُه في كيفيّة التذكر لا يشوّ شكَ الشّبهةُ في كيفيّة تذكّرها، فتذكر .

<كلام الفخر الرّازيّ فى العلوم النّافعة>

إنّ للإمام في المرام كلاماً ننقلهُ لفوائد، فإنّه مع اشتماله على الخطابات فيه فوائدُ وإفاداتٌ. قال: «العلمُ الإلٰهيُّ أشرفُ العلوم على الإطلاق . وذلك أنّ شرفَ العلمإنّما يظهرُ من وجوه:

(١) [الوجه] الأوّل شرفُ موضوعه ، وهو في ذلك العلم ذاتُ الله وصفاتُه.

وهٰذه أشرفُ الموجودات لوجوه: الأوّل أنّه غنيٌّ عن الفاعل والقابل، وغيرهُ محتاجٌ إليه. الثّاني أنّه فردٌ غنيٌّ عن الجزء. الثّالثُ أنّ الواجبَ لذاته ليس إلاّ هو، وكلّ ما سواه ممكنٌ لذاته محتاجٌ (٢٥) إلىٰ مؤثّر، فما سواهُ محتاجٌ إليه وهو غنيٌّ عن الكلّ، فهو أشرفُ. الرّابعُ كلّ ما سواه من حيث إنّه هو لم يكن موجوداً وإنّما يوجد به، وهو الحقّ الثّابتُ، وغيرُه إنّما يثبتُ به. «كلُّ شيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجهَهُ» (القصص، ٨٨). فهٰذا الوجوه تُثبِتُ أنّه أشرفُ من غيره. وإذا ثبت هٰذا فنقولُ: إنّ شرفَ العلم إنّما يكونُ بشرف موضوعه، وكلّما كان المعلومُ أشرفَ كان العلمُ به أشرفَ.

(٢) الوجهُ الثّاني في شرف العلم شدّةُ الحاجة إليه وكمال الانتفاع به،

وأشرفُ العلوم بحسب هٰذا الوجهِ هو الإلٰهيُّ. وذلك لأنّ الأمرَ المقصودَ بالذّات هو الفوزُ بالسّعادة والخلاص عن الشّقاوة. والسّعادات إمّا جسمانيّة أو نفسانيّة، وقد دلّت الدّلائل الفلسفيّة والمعاني الحقيقيّة علىٰ أنّ السّعادات الجسمانيّة خسيسة.

وأقلُّ ما فيهاأنّ الحيوانات الخسيسة تُشارِكُ الإنسانَ فيها، والتّتبّعُ يدلّ علىٰ أنّ تلك الحيوانات الخسيسة أقوىٰ وأكملُ في جلب تلك اللّذات من الإنسان.

وأيضاً الحدسُ والفحصُ يدلّان علىٰ أنّ الخوضَ في جلبِ تلك اللّذات يجذبُ النّفسَ من أعالي عالم الأرواح المقدّسة إلىٰ أسافل عالم البهيميّة. وأيضاً فهٰذه اللّذاتُ سريعةُ الانقضاء والزّوال، واللّذاتُ الرّوحانيّةُ آمِنَةٌ من الزّوال مصونةٌ عن الفناء. وأيضاً المستكثرُ من اللّذات الحسمانيّة مشهودٌ عليه بفطرة جميع الخلائق أنّه خسيسٌ، وأنّ الإنسان الّذي تكون أوقاتُه مصروفةً إلى الأكل والوقاع يكونُ محكوماً عليه عند كلّ أحد بالخساسة والدّناءة.

وأمّا الّذي يعتقدُ فيه التّقليل من هذه، فإنّ كلّ أحد يحمدهُ ويُعظّمهُ ويعترفُ بعلوّ درجته؛ ولذلك فإنّ العوامّ من الخلق إن اعتقدوا في إنسانٍ قلّةَ الرّغبة إلى الأكل والشّرب والوقاع اعتقدوا كونَهُ مُستوجباً للتعظيم والخدمة، وعدّوا أنفسَهُم بالنّسبة إليه كالعبيد. فكلُّ ذلك (٢٦) يدلُّ علىٰ أنّ السّعادات الجسمانيّة خسيسةٌ نازلةٌ.

وأمّا السّعادات النّفسانيّة،فإنّها باقية دائمة عالية شريفة تجذبُ النّفسَ عن حضيض البهيميّة إلىٰ أوج الملكيّة ومن ظلمات الأجسام إلىٰ عوالى المقدّسات المطهّرات.

قال الله تعالىٰ: في الكتاب الإلٰهيّ «وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (كهف، ٤٦) ، وقال صاحبُ الوحي حكايةً عن الرّبّ «أنا جليسُ من ذكرني» .

فقد ظهر أنّ السّعادات النّفسانيّة أفضلُ من السّعادات الجسمانيّة. ولا شكّ أنّ رأسَ تلك السّعادات معرفةُ الله بصفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه.

وأيضاً قد دلّت الشّواهد النّبويّة والمعالم الحكميّة علىٰ أنّ الجهل بهٰذالباب يوجبُ العذاب الأليم والخسار المطلق؛ وهٰذه المعرفةُ توجبُ السّعادة الأبديّة والسّيادة السّرمديّة. فهٰذا العلمُ أشرفُ جميع العلوم .

(٣) الوجهُ الثّالثُ: أنّ كلّ أحد يعرف من نفسه أنّه كلّما كان استغراقُ وقته في هٰذه المعارف أكمل، وكان خوضُهُ فيها أعظمَ وانجذابُه إليها وانقطاعُه عمّا سواه أوفىٰ،كان ابتهاجُه بذاته أفضل ، وقوّةُ روحه أكمل ، وفرحُه بذاتها أوفىٰ.

وكلّما كان الأمرُ بالعكس كان بالعكس. وذلك يدلّ علىٰ أنّ السّعادات مربوطة بذلك العلم، والكمالات والخيرات طالعة منه. وقال: في الكتاب الإلٰهيّ: «أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ» (الرعد ٢٨) .

(٤) الوجهُ الرّابعُ: أنّ المصالح إمّا مصالحُ المعاش أو مصالحُ المعاد، ومصالحُ المعاش لا تنتظمُ إلّا بمعرفةِ المبدأ والمعاد؛ وذلك أنّه لولا استقرارُ الشّرائع لزال النّظامُ واختلّت المصالحُ ويحصل الهرجُ ولم يأمن أحدٌ. وأمّا مصالحُ المعاد فلا يتمّ شيء منها إلّا بمعرفة الله تعالىٰ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وهٰذه لا تحصلُ إلّا بهٰذا العلم. فمبدأ الخيرات ومطلعُ السّعادات ومنبعُ الكرامات هٰذا العلمُ.

فمن أحاط به كان في أعلى مراتبِ الإنسانيّة وأوّل مراتبِ الملكيّة .»

هذا تمامُ الكلام علىٰ ما أفاده بعبارته ، ولا يخفىٰ أنّه مع اشتماله علىٰ خطابات، فيه كثيرٌ من الحسنات. ولا يُحلّ المناقشاتِ والمشاكلاتِ، فإنّه لا يبعدُ أن يبدو لأهل

النّظر في ظواهره أنظارٌ، ولمّا كان إيرادُها وردُّها وإتمامُ الكلام في المرام محتاجاً إلىٰ إطناب خارج عن غرض الكتاب أعرَضنا عن هٰذا.

قال الشيخ: إنّ العلومَ كلّها مُشتركةٌ في مَنفعةٍ واحِدةٍ هي تحصيلُ كمال النّفسِ. (ص ۱۷).

[**أقول:**] هذه العبارةُ بظاهرها ظاهرةٌ في أنّ كلّ علم آليّ أو غير آليّ منفعتُه وفائدتُه كمالُ النّفس، والآليُّ مع هذه الفائدة يفيدُ غيره ليفيد فائدته، وهذا هو الحقّ وإن نوقش في دلالة العبارة واشتهر خلافه.

والّذي سنُشيرُهنا إليه، من عدم نفع بعض الرّياضات، لم يُرِد به عدمَ النّفع في كمال النّفس، بل أراد عدمَ النّفع في العلم الأعلىٰ، والأشبه أنّه أراد بالعلوم كلّها الحكميّاتِ، علىٰ ما أشار إليه في سائر التّعليقات. ولكنّ الأظهرَ عندنا أنّ العلوم كلّها تفيدُ هٰذا الكمال بوجه، سيّما الشّرعيّات، فإنّها تستجلبُ السّعاداتِ في النّشأتين، وتكمِلُ الكمال من جهتين. إلّا أنّ بعضَ الأعلام، كالإمام، بسط الكلام في أنّ معرفة الصّنعة المشهورة بالفقه لا نفعَ لها في الآخِرة أصلاً، وإنّما ينفعُ العبادات الّتي هي أعمالٌ، والعلمُ بها من غير عمل وبالٌ، سيّما إذا لم يكن متيقّناً، بل مجتهداً مظنوناً. وأكثرُ أبواب الفقه كسائر الحِرف الدّنيويّة والآداب الطرقيّة، بل هو أنزلُ منها.

فأقول: إنّي أحسبُ أنّه إن كان غرضُ الفقيه من صنعته تقريرَ الشّرائع النّبويّة والنّواميس الإلٰهيّة تقرّباً ولم يكن له في صنعته غرضٌ آخرُ من الأمور الدّنيويّة، ولم يكن فيما ما يُخِلّ بالنّفس والمال والنّسبة، ولم يكن مُخالِفاً لنصوص الأنبياء والأئمّة، فلا يبعد أن يكونَ فيه عبادةٌ مُورثةٌ للسّعادة في الآخرة. وإلّا فالكلامُ علىٰ ما أفاده الإمامُ.

ولا يخفىٰ أنّ قصدَ التّقرّب فيما يُخالِفُ ما أشرنا إليه لا يُورِثُ المنفعة ولا الثّواب، والله أعلمُ بالصّواب. وهذا وجهٌ من التّوجيه، وفيه ما فيه، كما لا يخفىٰ على النّبيه، والتّنبيه بالجهات يغنيه ويكفيه.

ثمّ أقولُ: لعلّ الإمام، كسائر الحكماء وكثير من أعلام الإسلام حيثُ جَزَمَ بأنّ الجزمَ هو النّافع، وتيقّن بأنّ اليقينَ لا غير ينفعُ ويبقىٰ أبداً في النّشأة الأخرىٰ،

وحَسِبَ عدَم نفع الحسبانات والظنونات وأنّها كثيراً مّا تضرُّ، كالجهالات، وظنّ بل جزم بأنّ الفقه من المظنونات المحتهدات ، حكم حزماً بعدم نفع تلك الاجتهادات من الفقهيّات الّتي هي ثمرات التفقّهات .

والمتأخّرون عن آخرهم، حيث أرادوا أن يكونَ الفقهُ علماً، قالوا قولاً مستفاداً من الإمام أيضاً. وهو أنّ الفقه علمٌ والظّنّ واقع في الطّريق، وأنّ الفقيه إذ ظنّ يحكمُ بدلائل ظنّيّة سنحت له، جزم به لدليل عامّ، صورتُه: إنّ هٰذا مظنونٌ للفقيه، وكلّ مظنونٍ له حقٌّ، فهٰذا حقٌّ، فكلُّ حكم باجتهادهِ علمٌ.

والتّعريفُ المشهورُ عند الجمهور للفقه أنّهُ العلمُ بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة المستفادة من الأدلّة التّفصيليّة. واستشكلوا بأنّ الفقه من باب الظّنون والعلم هو اليقين. وأجابوا بأنّ الفقه علمٌ والظنّ واقع في الطّريق. وذلك أنّ الفقيه إذا ظنّ لحكم بدلائل ظنيّة بجهد واجتهاد جزم به بدليل عامّ، وصورتُه: أنّ هذا مظنون بجهد واجتهاد للفقيه وكلّ مظنون بهذا الوجه حقٌّ، فهذا حقٌّ .

والحقّ أنّ هذا ليس بحقّ والدّليل هو العليل بوجوه، ومعلوم جزماً ويقيناً أنّ الآراء المتخالفة المتناقضة والأهواء المختلفة المتقابلة لا يكون كلّ منها يقيناً صادقاً مطابقاً للواقع ، ولطريان الظنّ يفيدُ اليقينَ وبعضُ الظنّ في الطريق بظنّ الطريق لا يُورثُ اليقينَ والجزمَ لمن له فهم وجزم. نعم بعضَ الأجلّاء من المتقلّدين بقلائد التّقليد به أو بغيره من غير [يقين] لا عبرةَ به . وقد جزم أرباب... بالمجتهدات من الفقهيّات بعسر... تعذّر، وتقليدات العوامّ غير ملتفتين... أعلام الإسلام حكمه ... الوجوبِ إتقان عقائد الإيمان وما قنعوا بالتقليد والحسبان.

وقد يقال: إنّ في هذا إشكالاً، هو لزومُ النّكال والوبال في معظم الأنام وأكثر أهل الإسلام،فإنّهم هم العوامّ. (٢٧) وما أصاب من التزم اللّازم وقال: لا تهدّدونى بكثرة الهالكين.

والحقّ ما حقّقتهُ في مظانّه، وليس هذا مقرّ تقريره وتفصيله وبيانه، إلّا أنّ الآن

أقنعُ بوجه مُقنِع فأقول: أنا أرىٰ، لمعرفة صدق حكم ومطابقته للواقع طرقاً شتّىٰ فصلّتها في مواضع لائقة غير هذا. منها الوحيُ، وله وجهان، أوّلهُما أنّ صاحبَ الوحي يعرفُ بوحيه صدقَ ما أُوحِيَ إليه. وثانيهما أنّ غيره إذا تيقّن تنبّؤ المُوحىٰ إليه وأنّه صادقٌ مصدّقٌ علم يقيناً أنّ ما أخبر به صادق وخبرهُ صادق حقّ مطابق.

مثلاً، إنّ نبيّنا وصاحبَ شرعنا ﷺ، أخبر ونطق للإرشاد بالمعاد الجسمانيّ، ومعلوم مجزوم أنّه لا ينطق عن الهوىٰ، وإن هو إلّا وحيٌ يُوحىٰ. فبهذا يُعلمُ يقيناً أنّ المعاد الجسمانيّ حقٌّ بدليل. صورتُه: إنّه ممّا أخبر به الصّادقُ بوحيه، وكلّما أخبر به الصّادقُ بوحيه صادق مطابقٌ، فإنّ الأكاذيبَ لا توحىٰ إلى الأنبياء الأمناء الأصدقاء العرفاء. فالمعادُ الجسمانيّ حقّ صدقٌ واقعٌ يقيناً، وكلّ من مقدّمات هذا الدّليل جزمٌ يقينٌ ليس في شيء منها ظنّ وتخمينٌ.

ولا يتأتىٰ مثلُ هذا في الفقهيّات والمجتهدات الفقهيّة، فإنّ الحكمَ ـ بأنّ كلّ ما حكم به كلُّ مجتهد مطابق ـ غيرُ مطابق، بل خلافهُ مطابقٌ، سيّما والباعثُ علىٰ حكمه ما أرىٰ وترىٰ، فإنّ جُلّ ذلك بل كلّهُ لا يُورِثُ شُبهةً، فضلاً عن حُجّة، سيّما وتلك المجتهدات متخالفة متناقضة.

لا يُقالُ: التّناقضُ في وحي الأنبياء وشرائعهم أيضاً واقعٌ.

لإنّا نقولُ: كلّا وحاشا، بل هؤلاء الأنبياءُ أطبّاءُ النّفوس وكلّ منهم يُرشِدُ أمّته بما يفيد تهذيبه، وباختلافِ الأمم اختلفت الشّرائع والعمليّات ولم تختلف العقائد؛ فإنّ الطّبيبَ الحاذق إذا عالج مريضاً بدواء حارّ وآخَرَ بارد لم يكن هذا شيئاً من التّناقض. ولا يتأتىٰ مثلُ هذا في الاِجتهادات من الفقهيّات، كما يخفىٰ علىٰ من تتبعها وعرفها. ثمّ الّذي علم وعرف أنّ وحي الأنبياء ﷺ، هذا العلمُ واليقينُ لم يبق له فيما أشرنا إليه شبهةٌ.

وممّا يؤيّد هذا: أنّ الحكماء اعترفوا بأنّ أحكامهُم وحكمهُم في النّظريّات والعمليّات مأخوذةٌ من الملل والشّرائع الإلهيّة.

قال الرّئيسُ في \العيون، ـ بعد الإشارة إلىٰ أقسام الحكمة النظريّة ـ: «ومبادئ هذه الأقسام الّتي هي الفلسفة النظريّة مستفادةٌ من أرباب الملّة الإلٰهيّة علىٰ سبيل التّنبيه، ويتصرّف علىٰ تحصيلها بالكمال بالقوّة العقليّة علىٰ سبيل الحجّة».

وقال في الرّسالة \الأضحويّة: «يجبُ على الشّارع الدّعوةُ إلى الإقرار بوجود الله تعالىٰ وكونهِ منزّهاً عن النقائص والآفات، موصوفاً بالكمال والجلال. وأمّا أن يصرّحَ بأنّه ليس بمتحيّزٍ، فذلك ممّا لا يجبُ عليه التّصريحُ؛ لأنّ أمثال هذه ممّا لا يصل إليها أفهامُ أكثر الخلق. فلودعى النّاسَ إلىٰ مثل ذلك لصار ذلك مُنفرّاً لهُم عن قبول دعوته، فلا جرمَ اكتفىٰ بالمُجمَل وفوّض التّفصيل إلىٰ عقول الأذكياء. وذكر بعدَ ذكر أقسام الحكمة العمليّة: «ومبادى هذه الثّلاثة من جهة الشّريعة الإلٰهية».

والغرضُ أنّ الحكماء اعتبروا وحيَ الأنبياء وعوّلوا عليه وجعلوه مبدءاً لليقينيّات. (٢٨) وهذا ممّا يؤيّده ما أشرنا إليه تأييداً ظاهراً، هذا. وأمّا الحكمة العمليّة فليست كبعض الرّياضيّات والفقه بوجوه.

وأنت تعلمُ أنّ هذا لا يفيدُ، فإنّه معلومٌ جزماً أنّ الآراء المتخالفة المتناقضة والأهواء المختلفة المتقابلة لا يكونُ كلٌّ منها حقّاً يقيناً جزماً صادقاً مطابقاً للواقع. ولهٰذا ترىٰ أنّ كثيراً من أعلام الإسلام أمِرُوا بإيقان الإيمان وما قنعوا بالتّقليد والحِسبان. ويروىٰ عن أبي حنيفة عدمُ قبول إيمان المقلّد، وكثيرٌ من المعتزلة والأشاعرة أطبقوا علىٰ هٰذا. والحقّ عندي في مظانّه. هٰذا. وإنّما ينفعُ العباداتُ الّتي هي أعمال، والعلمُ بها من غير عمل وبالٌ.

وأمّا الحكمة العمليّة فليس كذلك، وسيأتى في أواخر الكتاب وجهُ ذلك. وأمّا العلومُ العربيّة واللغويّة، فمع نفعها في العلوم الشّرعيّة وبعض الحكميّة، مفيدةٌ لكمالات نفسيّة، علىٰ ما قررّتُه في رسالة حررّتُه في العلوم ومنا فعها.

قال الشّيخُ: «**فقد اتّضح أنه إمّا أن يكون**»، (ص ٢٠).

[**أقول**:] حاصلهُ أن يتصوّر هٰذا بثلاثة أوجُهٍ، ولا دورَ في شيء منها؛ أحدُها أن

يكون ما هو المبدأ من العلم السافل لبعض مسائل هٰذا العلم مُبيّناً بمقدّمات بيّنة بنفسها. وثانيها أن يكون مُبيّناً ببعض آخر من مسائل هذا العلم غير مستند إلىٰ ذلك المبدأ. وثالثها أن يختلف جهة الإثبات، فيكون المُثبَتُ في العلم الأسفل إنّهُ وفى الأعلىٰ لِمّهُ.

قال الشّيخ: «**فإنّه سيتّضحُ لك**»، (ص ٢١).

[**أقول**:] أراد أنّ النّظرَ في الموجود، مع قطع النّظر عن خصوصيّات الموجودات (۲۹) والمحسوسات وحالاتها، يُفيدُ إثباتَ مبدأ واجب، ثمّ وجوبُه يدلّ علىٰ ذاتهِ وكمالاته وصفاته وكثير من حالات معلولاتِه، وليس لنا قدرة علىٰ معرفة جميع خصوصيّات هذه الحالات، فنضطرُّ إلى الاستعانة بمقدّمات مستفادة من علوم أُخَرَ.

قال الشّيخُ: «**بالذّات أو بالعموم**»، (ص ٢٢).

[**أقول**:] الأوّل: الأوائلُ هي المبادى العالية، والثّاني هى الأُمور العامّة، فإنّها الأوائل في المدارك، علىٰ ما تقدّم في أوائل الطبيعيّات.

قال الشّيخُ: «**وليسَ للمقدار ما هُوَ مَبدأ لِلطبيعيّاتِ**»، (ص ٢٢).

[**أقول**:] وقد اشتهر في توجيه ذلك: أنّ المقدارَ يُطلَقُ على الصّورة الجسميّة وهو مبدأ للطبيعيّات. والمقدارُ الّذي ينظرُ فيه الرّياضيّ ليس هٰذا، بل هو المقدارُ العرضيّ المؤخّر. وفيه ما فيه. ولعلّ الشّيخ لا يعنيه، فإنّه صرّح غيرَ مرّة بأنّ المقدار المنظور إليه المبحوث عنه في الرّياضيّ هو التّعليمات، وهي الكميّات، مأخوذة معتبرة مع الصّورة الجسميّة، لا الكميّات العرضيّة وحدها من غير اعتبار صورة بوجه، بل عنىٰ ما قرّرنا في رياض الرّضوان.

قال الشّيخُ: «**إلّا أن يكونَ علمُ ما بعد الطبيعة**»، (ص ٢٣).

[**أقول**:] أشار إلىٰ جوابٍ عن الشّبهة: هو أنّ ما بعد الطبيعة في الحقيقة هى الأمورُ الّتي لا تخالط المادّة، فيخرجُ ما يخالطها تارةً ويفارقها أُخرىٰ. وتسميةُ هٰذا العلم بـ«ما بعد الطبيعة» تسميةٌ باسم الجزء الأشرف. فحينئذ لا يوجد علمُ العدد في ما بعد الطبيعة.

ولمّا لم يكن هذا الجوابُ عندهُ حقّاً، حيث لا يندفع به كونُ علم العدد من أجزاء هذا العلم كسائر الأمور العامّة الّتي تفارق المادّة مرّةً وتقارنُها أُخرىٰ، أعرضَ عَنهُ وقال: «**هٰذا، لٰكنّ البيانَ المُحققّ** الخ» . وقال: «**وفى الحالين جمعياً غيرُ مقارنٍ للطبيعة**» (٢٣) ، لا لنكتة مشهورة: هي «أنّ الوهمَ أيضاً من جملة الطبيعيّات. فما يكونُ منه يكونُ غيرَ مفارق للطبيعة»، فإنّها ضعيفة سخيفة، لأنّ الأحوال المبحوثَ عنها في علم العدد مستندٌ إلى الطبيعة الّتي أخذوا الوهمُ منها، لا إلى الطبيعة الّتي هي موضوعُ الوهم .(٣٠)

قال: «الجزءُ الأشرفُ هو الّذي لا يُخالِطُ المادّةَ أصلاً».

قيل: إنّ الشّيخَ رأى أنّ هذا جوابٌ جدليٌّ، ولهذا أجاب بجواب آخر وترك هذا الجواب .

وأقولُ: لأنّه لا يندفع به كونُ علم العدد من أجزاء هذا الجواب علىٰ أن لا يكون علمُ العدد من أجزاء هذا العلم. وأقولُ : إنّ الّذي أفاده لا يُفيدُ كونَ هذا الجواب جدليّاً ، ولا يتوهّم الجوابُ علىٰ أن لا يكونَ علمُ العدد من أجزاء هذا العلم .

وليُعلم أنّ علمَ العدد يعبّرُ بوجهين: أحدُهُما العلمُ الّذي يُبحث فيه عن العدد مطلقاً من غير تخصيص بكونه في مادّة أو قابلاً لنقصان وزيادة . وثانيهما علمٌ يبحث عنه مُعبرّاً بهذا الوجه. والسّائل المستشكل... فالمُجيبُ أيضاً أجمَلَ في الجواب بوجهٍ يؤذن أن يكون علمُ العدد من الإلٰهيّ، وحينئذ يكونُ ملحوظاً بالرّدّ، فيكون كسائر الأمور العامّة، ولكن لم يكن تسميتُه باعتبار هذا الجزء . ثمّ أشار إلىٰ وجه آخر .

وتوجيه الكلام وتقرير المرام وتحريره : أنّ السّائل إن أراد بعلم العدد علم العدد مُعبّراً بالوجه الأوّل فلانُسلّمُ أنّه ليس من الإلٰهيّ ولكن إن أراد غير ماأشار إليه آخراً بعدُ .[؟] أشرف أجزائه، وهو الّذي لا يخالطه المادّةُ أصلاً. وإن أراد علم الحساب فالجوابُ : ما أشار إليه آخراً بعد.

وفيه ما فيه. فإنّه إن أراد أنّ علمَ العَدد ، وهو علم الحساب ، يبحَثُ عن الأعداد

المختصّة بالجسمانيّات... ملحوظاً بهذا الاختصاص فظاهرٌ أنّ هذا غيرُ ظاهر ولا يُلاحَظُ في شيء من قواعد الاختصاص بالجسمانيّات .

وإن أراد أنّ علمَ العدد يبحثُ عن الأعداد القابلة للزّيادة والنّقصان، وكلُّ عدد يقبل الزّيادة والنّقصان فهو مختصٌّ بالجسمانيّات فلمانع أن يـمنعَ... هـذه الكـليّة إن أُريـد الزّيادةُ والنّقصانُ بحسب التّصوّر والفرض، والزّيادة والنّقصان بحسب التّصوّر يتصوّرُ في الكليّات لا يجتمع بالجزئيّات المادّيّة ، وإن أُريد بحسب الخارج فلا نُسلّمُ أنّ العددَ المبحوثَ عنه في الحساب يلزمُ أن يكونَ كذلك ؛ فإنّ القواعدَ الحسابيّة عـامّةٌ شـاملةٌ لجميع الأعداد وأعداد السّماويّات والكواكب، واُصولُ العناصر والمواليد غـيرُ قـابلة للزّيادة والنّقصان في الخارج، والقواعدُ الحسابيّةُ شاملةٌ لها بل لأعدادِ المُجردّاتِ أيضاً ولو باعتبار التّصوّرات والتّوهمات علىٰ ما اعتبروا عشرةُ عقول، ضعفُ خمسة وخمسة أمثال عقلين وخمس خمسين، وجذرمائة وعشر، وعشـر عشـر ألف. وأيـضاً أعـدادُ النّفوس المجرّدة قابلةٌ للزيادة، اللّهُمّ إلّا أن يُقال: إنّها لا تزيد إلّا بزيادة أبدان جسمانيّة، لا أنّها غيرُ متناهية، وغيرُ المتناهي لا يكون معدوداً ولا يزيد عليه زيادةً عدديّةً، إذ لو سُلّم هذا فالنّفوسُ الحادثة في أزمنة محدودة معدودةٌ.

ولا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّه بما حرّرتُه يظهرُ ردُّ ما أورد بعضُ الأجلّة، من أن كلام الشّيخ مُشعِرٌ بأنّ القواعد الحسابيّة غيرُ شاملة لأعداد المجرّدات . فإنّه ليت شعرى من أين شعر بهذا الإشعار، بل غايةُ مالزم في مرامه أن لايكونَ علمُ العدد علىٰ ما يُبحثُ في الحساب والإلٰهيّات، إلّا أنّ القواعد الحسابيّة غيرُ شاملة لأعداد المجرّدات .

ثمّ إنّ لِتسميةَ هذا العلم بعلم ما بعدَ الطبيعة وجهاً آخرَ أظهرَ هو أنّ المبحوثَ عنه فيه إمّا مجرّداتٌ غيرُ مُخالطةٍ للمادّة أصلاً، إذ لا يحصل العلمُ بها إلّا بعد العلم بالطبيعة علىٰ ما قرّره، وإمّا أمورٌ عامّة، وهي كليّات، والعـلمُ بـها يُـغنى عـن العـلم بالجزئيّات الّتي في الطبيعيّات. ولعلّ الرّئيسَ لم يتعرّض لهذا الوجه لدقيقةٍ اُشير إليه في الطبيعيّات. ثمّ لا يذهبُ عليك أنّه لو اعتبرت المادّةُ عامّةً علىٰ ما مرّت الإشارة إليه انفتح بابٌ آخرُ من البحث لانطوّلُ بها .(۳۱)

الفصل الرابع

في جملة ما يتكلّم فيه <في هذا العلم>

إنّ الشّيخَ أورد هٰذه الجملة في تسع مقالات.

المقالة الأولىٰ ثمانية فصول:

الأوّل في ابتداء طلبِ موضوع هٰذا العلم.

الثّاني في تحصيل موضوع هٰذا العلم.

الثّالث في منفعة هٰذا العلم واسمه.

الرّابع في جملة ما يُتكلّمُ في هٰذا العلم.

الخامس في الدّلالة على الشّيء والموجود وأقسامهما الأوّليّة بما يكون فيه تنبيهٌ على الغرض. وله في هٰذا الفصل ينّفٌ وعشرون مطالبُ يفصّلها بعدُ.

السّادس في ابتداء القول في واجب الوجود وممكن الوجود، وأنّ واجب الوجود لا علّة له، وأنّ ممكن الوجود معلول، وأنّ وجود الواجب غيرُ متعلّق بغيره، فلا علّةَ له ولا كفوَله، وهو غنيٌّ عن الكلّ، وأنّ الواجبَ بذاته واجبٌ من جميع جهاته.

السّابع أنّه واحِدٌ، وحيث يردُ على ما أورد في هٰذا الفصل إيرادٌ توقّف جوابُه علىٰ ما يقررّه في المقالة الثامنة، استأنفَ القول فيه (منه) فيها، وعنون الفصل الخامس منها بأنّه تأكيدٌ وتكرارٌ لما سلف من توحيد الواجب.

الثّامن في الحقّ والصّدق والذّبّ عن أوّل الأوائل.

فهٰذه ثمانيةُ فصول، فصّل بها مطالبَ المقالة الأولىٰ،

وفى هٰذا شبهاتٌ لا تخفىٰ:

(۱) مِنها: أنّ الظّاهر من نظام الكلام أن تكون المقالة الأُولىٰ من الإلٰهيّ ومسائلها مسائله؛ وليس كذلك، فإنّ الّذي أورده في خمسة منها ـ وهي الأوّل والثّاني والثّالث والرّابع والثّامن ـ ليس من مسائل هذا العلم ومباحثه، بل عُدّ من مقدّماته دونَ مطالبه.

(۲) ومِنها: أنّه ما الوجهُ في خلط بعض مسائل العلم بمقدّماته؟ فإنّ الّذي أورده في الخامس والسّادس والسّابع أشبهُ بالمسائل، بل كلّهُ منها؛ وما أورده في السّائر من الخمسة مقدّماتٌ وليس بمسائل.

(۳) ومِنها: أنّ الثّامنَ لكونه من المقدّمات كان الأليقُ به تقديمَهُ على الخامس، ليكون المقدّمات في طرف والمسائل في آخر.

ويمكنُ إزالة الشّبهات بأنّه لم يُرِد بالإلٰهيّات العلمَ الإلٰهيّ فقط، بل ما يشمله وغيره من المقدّمات المناسبة له ممّا يناسب إيراده وتقديمه متّصلاً به، وبهٰذا يرتفعُ الشُّبهة الأُولىٰ.

ولعلّ وجهَ الجمع بين المقدّمات والمسائل في مقالة عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب كالمقدّمات، فلشدّةِ المشابهة والمناسبة بالمقدّمة قدّمها وأوردها في مقالة فيها المقدّماتُ.

وأمّا الفصل الثّامنُ، فلا يبعدُ أن يكون الغرضُ منه إثباتَ أنّ الواجبَ حقٌّ، وكذا معلولاته، وهو أحقّ منها؛ وردّ شُبَه السّوفسطائيّة لردّ إيراد يورد علىٰ هٰذا. وليس الغرضُ منه إبطالَ زعمهم لإثبات الموجود الّذي هو الموضوع ليكون من المقدّمات دون المسائل.

قال الشّيخُ: «**لأنّه ليسَ يَحتاجُ الموجودُ**»، (ص ۲۵).

[**أقول:**] يُورَدُ علىٰ هٰذا إيرادٌ مشهورٌ، ويُجابُ بجواب مشهور، فيُقال: قد يُبحثُ في هٰذا العلم عمّا يحتاجُ الموجودُ في الانقسام إليه إلىٰ أن يصير طبيعيّاً، كالبحث عن وجود الجسم والأعراض القائمة به والحركة والسّكون، أو تعليميّاً، كالبحث عن

الخطّ والسّطح والجسم التّعليميّ، فهٰذا هو الإيرادُ.

وما أُورِدَ في الجواب هو أنّ الوجودَ لا يحتاجُ في أن يصير أحدَ هٰذه الأمور إلىٰ أن يصير طبيعيّاً أو تعليميّاً، (٣٢) بل نفسُ هٰذه الأقسام هى الطبيعيّات والتّعليميّات.

وأيضاً انقسامُ الموجود إلى المقادير لا يحتاجُ إلىٰ أن يصيرَ تعليميّاً، إذ التّعليميُّ هو المقدارُ في المادّة، والانقسامُ المذكورُ لا يتوقّفُ علىٰ أخذ المادّة.

أقول: ليس شيءٌ منها بشيء، والوجه الوجيه ما أشرنا إليه. وما أورده من الجواب غيرُ صواب، وكلّ من وجهيه غيرُ وجيه بوجوه:

أمّا جوابُ السّؤال وحلُّ الإشكال، فهو أنّ الرّئيسَ يريدُ أنّ الجوهريّة من الأعراض الأوّليّة للموجود، فيُنبّه بأنّ جوهريّة الموجود لا تتوقّفُ علىٰ صيرورته شيئاً آخر. حتّىٰ يصير جوهراً، ولا يستلزمُ ذلك أن يكون كلّ ما يُبحَثُ عنه في ذلك العلم عرضاً أوّليّاً بهٰذا الوجه،

إذ علىٰ ما حرّره في البرهان، كثيراً مّا يُبحَثُ عن الأعراض الأوّليّة لا أعراض الأوّليّة، وما استشكل به المستشكلُ أعراضٌ أوّليّة لأعراض أوّليّة. وكما أنّ الجوهريّة عرضٌ أوّليٌّ للوجود كذلك الجسميّة عرضٌ أوّليٌّ للجوهر.

وبهٰذا يظهرُ فسادُ سائر موادّ الإيراد، ويظهرُ أيضاً أنّ ما تكلّفه في الجواب غيرُ صواب، فإنّ قوله: «الموجود لا يحتاج في أن يصير أحدَ هٰذه الأُمور إلىٰ أن يصير طبيعيّاً أو تعليميّا» غيرُ صواب. وكأنّه معاندة ومكابدة.

وقولُهُ: «بل نفسُ هٰذه الأقسام هى الطبيعيّات»، ممّا لا حاصل له ولا طائل تحته.

وأيضاً قولُهُ: والضّابط والتّعليل عليلٌ بوجوه:

منها أنّه لو كان التّعليميُّ هو المقدارَ في المادّة لكان انقسامُ الموجود إليه موقوفاً على اعتبار المادّة.

الفصل الخامس

<الدّلالة على الشيء والموجود للتنبيه على الغرض>

قال الرّئيس: «**فصلٌ. على الدّلالة على الشّيء والموجود بما يكون فيه تنبيهٌ على الغرض**» ، (۲۹) .

لعلّه أراد بـ«الدّلالة» الإشارةَ إلىٰ وجه يفيد البداهة وشيء من أحواله، ولم يُرِد إيرادَ لفظ دالّ على الوجود وأنّه بديهيّ،كما توّهم .

فأُورِدَ أنّ هٰذا لا يحتاجُ إلىٰ فصل وعرض بالعرض إلىٰ غرض الفنّ وأغراض أشار إليها في الفصول السّابقة الّتي منها ما تقدّم في تحصيل الموضوع وأنّه بديهيٌّ .

<المطالب في هذا الفصل نيّفٌ وعشرون مطلباً>

والمطالبُ المطلوبة المفصّلة في هٰذا الفصل إجمالاً نيفٌّ وعشرون، فلنُفصّلها تفصيلاً في مطالبَ .

[المطلب] الأوّل إنّ في العلوم التّصوّرية والتّصديقيّة علوماً أوّليّة .

ويراد بالعلم الأوّليّ معنيان، الأوّل بمعنى البديهيّ، الثّاني الأوّليّ الّذي يَشعُرُبه النّفسُ أوّلاً، فإن أُخِذَ مطلقاًكان أخصّ من الأوّل، وقد يخصّ بما لاأوّل قبله ،فيشمل الكثيرَ. وفي هٰذا المطلب يُشيرُ إلىٰ أنّ في التّصوّرات تصوّراً أوّليّاً بالمعنى الأوّل وإلّالدار أو تسلسل، حيث لا يكتسبُ تصوّرٌ (۳۳) من تصديق، علىٰ ما نطق بـه المنطق، بل علىٰ هٰذا التّقرير أحدهما لازم علىٰ هٰذا التّقدير أيضاً، وعندي أنّه يمكنُ أن يُستفادَ ممّا أفاده تحقّقُ مَعانٍ أوّليّة بالثّاني أيضاً .

المطلبُ الثّانى أنّه قد يُعرّف معنىً بما ليس أجلىٰ منه في نفسه.

والمشهور في توجيه هٰذا وجهان . أحدُهُما هو الّذي أشار إليـه المـحقّق فـي شرحه للإشارات معتذراً عن تعريف الخبر بالصّدق والكذب، حيث قال:

«الحقُّ أنّ الصّدقَ والكذبَ من الأعراض الذّاتيّة للخبر، فتعريفهُ بهما تعريفٌ رسميٌّ أُورِدَ تفسيراً للاسم وتبييناً لمعناه من بين سائر التّركيبات؛ فلا يكونُ ذلك دوراً، لأنّ الشّيء الواضح بحسب ماهيّته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره، ويكونُ ما يَشتَمِلُ عليه، من الأعراض الذّاتيّة الغنيّة عن التّعريف أو غيرها ممّا يجرى مجراها، عارياً عَن الالتباس. فإيرادهُ في الإشارة إلىٰ تعيين ذلك الشّيء ممّا يُخلّصُ ويُجرّدُ عن الالتباس، وإنّما يكونُ دوراً لوكانت تلك الأعراضُ أيضاً مفتقرةً إلى البيان بذلك الشّيء. وهٰهنا إنّما يحتاج إلىٰ صنف واحد من أصناف التّركيب فيه اشتباهٌ يتعيّنُ بعد ذلك، وليس في الصّدق والكذب اشتباه، فيمكننا أن نقول: إنّا نعنى بالتّركيب الخبرى التّركيبَ الّذي يشتمل حدُّ الصّدق والكذب عليه، كما لو وقع اشتباهٌ في معنى الحيوان يُمكِنُنا أن نقول: إنّا نعنى به ما يقع في تعريف الإنسان موقع الجنس ولا يكون دوراً».

وصاحبُ المحاكمات، بعد التّعبير عمّا ذكره الشّارح بعبارة أُخرىٰ، (٣٤) قال:

«الحاصل: أنّ معنى الخبر له اعتباران، الأوّل من حيث هو هو، الثّاني من حيث إنّه مدلول الخبر، فمعرفةُ الصّدق والكذب موقوفةٌ علىٰ معرفة معنى الخبر من حيث هو هو، ومعنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوفٌ علىٰ معرفة الصّدق والكذب، فلا دور.

وهٰذا كما إذا تعقّلنا عدّة معانٍ، منها الحيوان، وأردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعانى، فنقولُ: ذلك الّذي هو الجنسُ للإنسان فبهٰذه الخاصّة عيّنا معناه. ولا يقال: إنّه تعريفٌ دوريٌّ من حيث إنّ معرفة الإنسان موقوفٌ عليه» انتهىٰ كلامُهما بعبارتهما.[١]

وأقولُ: لا حاصِلَ لما قرّره من الحاصل: أمّا أوّلاً، فلأنّه حينئذ يكونُ المعرّفُ حقيقةً هو اللّفظَ دونَ المعنىٰ ولم يكن التّعريفُ تعريفاً للمعنىٰ ولا رسماً له، بل تصويراً، لأنّ اللّفظ موضوع لأيّ معنىً من المعانى المعلومة. ولوكان مرادُ المحقّق

---

١. شرح الإشارات، ج ١، ص ١١٢.

هٰذا لما أطنب، وكفاه أن يقول: «إنّه تعريفٌ لفظيّ»، بل في كلامه عبارات كثيرة صريحة في أنّ المراد تعريف المعنىٰ دون اللّفظ.

وأمّا ثانياً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوفٌ علىٰ معرفة الصّدق والكذب، وفي التّعريف الأوّل أيضاً بحثٌ ومناقشةٌ.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ مثاله وتمثيله غير مطابق ولا موافق لتعريف اللّفظ، كما لا يخفىٰ.

ثمّ أقول: في كلام المحقّق أبحاثٌ. منها: أنّ المُعَرّف يجبُ أن يكون قبل التّعريف معلوماً بوجه لا يشاركه غيرُه، فأين الاشتباه والالتباس؟ وثاني القولين أنّه كما أنّ في التّصديقات مبادئَ أوّليّةً يصدّق بها لذاتها لا بغيرها، ويكون التّصديقُ (۳۵) بغيرها بسببها، وإذا لم يخطر بالبال بوساطة اللّفظ الدّالّ عليها أو بغيرها لم يكن تحصيلُ العلم بما يتوقّف علىٰ تلك المبادى وإن لم يكن تعلّمها المشار إليه بالإخطار بالبال من قبيل إفادة العلم بمجهول، بل من قبيل التّنبيه علىٰ مقصد القائل.

وقد يكون هٰذا التنبيهُ بأُمور هي أخفىٰ من المنّبه عليها باعتبار نفسها، مثلُ أن يُنبّه علىٰ أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساويةٌ، في الشّكل الأوّل من الأُصول، لكون تلك المقدّمة مستعملةً في إثباته، وتلك الأمورُ وإن كانت أخفىٰ باعتبار نفسها فهى أوضحُ باعتبار التّنبيه عليها والإلتفات إليها؛ كذلك في التّصوّرات مثلُ ذلك.

ومحصّلهُ: أنّ المباديَ الأُوَل تصوّريّةً كانت أو تصديقيّةً إن كان حصولُ العلم بها بيّناً، لحصول العلم بما يتوقّف عليها، لكنّها قد يصيرُ التفاتُ النّفس إلىٰ ما يتوقّف عليها وتذكّرُها سبباً للالتفات إلىٰ تلك المبادى وتذكّرها، ولا دورَ، مثالهُ في التّصديقات ما مرّ في التّصوّرات السّابقة على الحيوان، كقولك ما هو جنسٌ للإنسان.

فهٰذان هما القولان، وكأنّ الثّانى أُخِذَ من الأوّل، ويردُ عليه مع ما يردُ عليه ما لا يردُ عليه. والنّظرُ الصّحيحُ يُريك أنّ كلّاً من الوجهين غيرُ خال عن وجوه من الخال. ولعلّ الرّئيسَ لا يُريد شيئاً منهما. والأشبه أنّه أراد ما أردنا وأشرنا إليه في التعديل.

المطلب الثّالث انّ معانيَ الشّيء والموجود والضّروريّ ضروريّةٌ.

وتوضيحُ ذلك: أنّ في الوجود أربعةَ مذاهب: البداهة مع بداهتها، وهي مع كسبيّتها، والكسبيّة مع الامتناع تصوّراً، ومفهوم الوجود كالوجود. ومختارُ الحكيم الأوّل، كالأوائل، هو الأوّلُ. وكأنّ الشيخَ يوافقه (٣٦) إلّا أنّه نبّه في كتابه هٰذا علىٰ بداهة معاني الموجود والشّيء والضّروريّ بوجهٍ، محصّلهُ وملخّصهُ مجملاً مفصّلاً، يشرحُ أنّ هٰذا المعاني الخاصّةأعمُّ المفهوماتوالمعاني التّصوّريّة،وكلّ أعمّ أجلىٰ ممّا هو أخصُّ منه.

فهٰذه المفهوماتُ أجلىٰ من غيرها من التّصوّرات ، وفي التّصوّرات مفهوماتٌ أوّليّة ، ضرورةَ امتناع الدّور والتّسلسل .

فهٰذه المفهومات الخاصّة إنكانت من الضّروريّات الأوّليّة ظهر المطلوبُ وحصل المقصودُ ، وإن لم يكن منها فهي لمعلوميّتها كسبيّةٌ. وذلك مستلزمٌ بخلاف النّتيجة المقدّمةَ اللاّزمةَ من المقدّمتين اللّتين أُولاهما فطريّة والثّانية ثابتة في أوّل الطبيعيّات .

لا يُقالُ: لم لا يجوزُ أن يكون بعضُ هٰذه المفهومات الثّلاثه نظريّة كسبيّة مكتسبة من بعض آخر منها ضروريّة .

لأنّا نقولُ: إنّها متساوية جلاءً وخفاءً، ولا يصحّ أن يُعرّفَ بعضُها ببعض، لهٰذا ولأُمور أُخر شتّىٰ. وفيه ما فيه .

لكنّ المتأمّل يكفيه ما أشرنا إليه جواباً صواباً. وعندي أنّه يمكن أن يُستفادَ منه أنّ الوجود أولىٰ بالثّاني أيضاً، هذا .

ثمّ إنّ المتأخّرينَ يستدلّون علىٰ بداهة الوجود بوجهين آخرين .

أوّلهُما أنّ تصوّر وجودي بديهيٌّ، والوجود جزؤه ، فهو سابقٌ عليه، والسّابق على البديهيّ أولىٰ بالبداهة.

وثانيهما أنّ التّصديقَ بأنّ النّفي والإثبات لايجتمعان ولا يرتفعان بديهيٌّ، وهو يتوقّفُ علىٰ تصوّر النّفي والإثبات، وما يتوقّفُ عليه البديهيُّ أولىٰ بالبداهة .

وقد تكلّموا عليها بكلمات شتّىٰ، وقد أوردناها بزوائد من الفوائد في تعليقاتنا على الكتب المشهورة، كالتجريد وحكمة العين .

ثمّ الإمام استدلّ علیٰ بداهة الوجود بوجه آخر، فالمتأخّرون طعنوا فيه بمطاعن كثيرة . وعندي (۳۷) أنّه يمكن توجيهُه بوجهٍ لا يتوجّه عليه جُلُّ مطاعنهم بل كلّها، ولكنّه لا يخلو عن خالٍ مُخلّ بوجه. ولقد أشرنا إلىٰ هذه كلّها في سائر تعليقاتنا، ومن أرادها فعليه نقلها إلىٰ هٰذا الموضع .

ثمّ إنّ الإمام الرّازيّ ـ رحمه الله تعالىٰ ـ ، استدلّ علىٰ ما قرّره الحكماء ـ من أنّ الوجودَ بل الموجودَ أوّلُ التّصوّرات البديهيّة الّتي تحصل للنّفس الإنسانيّة ـ : بأنّ النّفسَ قابلةٌ للتّصوّرات وفاعلُها دائمُ الفيض، وتخلّفُ الفيض عند تحقّقها إمّا لعدم شرط أو حصول مانع.

لكنّ الوجودَ أعمُّ الاشياء، فلا يكون مشروطاً بما يكون أخصّ منه، لأنّ الشّرط مقدّم على المشروط بالوجود، ولا يتقدّم شيء على الوجود بالوجود، وإلّا لزم تقدّمُ الوجود علىٰ نفسه، فثبت أنّه ليس لحصول صورة الوجود شرطٌ .

وأمّا أنّه لا مانعَ له، فلأنّ المانعَ لحصول تصوّر بديهيّ إنّما هو تصوّرٌ آخرُ معاندُهُ، والتّصوراتُ المتعاندةُ إنّما هي التّصوّرات الخاصّة . ولا تعاندَ بينَ العامّ والخاصّ، إذ المتعاندان لا يجتمعان، والعامّ يجامع الخاصّ، والوجود أعمّ التّصوّرات. فانتقاشُ النّفس به قبل انتقاشها بغيره . ثمّ أفاد أنّ الوجدان يشهدُ بأنّ الوجودَ أعمُّ المفهومات .

ولا يُريبك : أنّ مفهومَ الشّيئيّة ومفهومَ الإمكان العامّ أعمّان منه، لأنّهما يُطلقان على الماهيّة وعلى الوجود، إذ يقال: لكلّ منهما شيْء ممكنٌ عامٌّ ، والممكنُ العامّ يشمل العدم والمعدوم .

لأنّا نقولُ: هٰذا الإطلاق إمّا لأنّ الواضعَ وضع (۳۸) لفظي الشّيئيّة والإمكان للماهيّة والوجود كليها، أولأنّه وضعهما لأحدهما ويصدق على الآخر، أو لأنّه وضعهما لأمرٍ مشتركٍ بين الماهيّة والوجود.

فعلى الأوّل لا يلزمُ أعميّتُها من الوجود إلّا لفظاً، وهٰذا لا يضرُّنا، وليس الكلامُ فيه . وعلى الثّاني إن كان الموضوعُ له هو الوجودَ، فبذلك يثبت دعوانا وإن كان هو

الماهيّةَ فعلى هذا لا يصدقان على الوجود . وعلى الثّالث نقول: لأمر مشترك بينهما أيضاً. وأمّا شمولُ الشّي للعدم فقولُ من لا يُلتفتُ إلىٰ قوله. ولقد أطبناه في كتبنا»

هٰذا تمام كلام الإمام .

أقولُ: في تمامه بحثٌ .

أمّا أوّلاً، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ الوجود أعمّ التّصوّرات، وإن أُريدَ أنّه لا أعمّ منه ، فلا يتمُّ به غرضٌ .

وأمّا ثانياً، فلأنّه إن أراد بالوجود الّذي به يتقدّم الشّرط على المشروط والوجود العينيّ. فهبْ أنّه كذلك، لكنّه لا يستلزمُ ذلك؛ وإن أراد به الوجود الذّهنيّ فهو ممنوع، وإنّما يكون كذلك لو كان شرطاً بحسب التّصوّر، ولزومُ ذلك ممنوعٌ .

وأمّا ثالثاً، فلأنّه لا يتقدّم شيء على الوجود بالوجود في الوجود العينيّ، ولا نُسلّم أنّه لا يتقدّم شيء بحسب الوجود العينيّ علىٰ تصوّر الوجود، ولزومُ تقدّم الشّيء علىٰ نفسه ممنوع، وللمُستند وجوهٌ .

وأمّا رابعاً، فلأنّ الحصرَ المدلول عليه بقوله، المانعَ لحصول تصوّر بديهيّ، إنّما هو تصوّر آخرُ ممنوعٌ .

وأمّا خامساً، فلأنّا لا نسلّم أنّ التّصوّرات المعاندة إنّما هي التّصوّرات الخاصّة .

وأمّا سادساً، فلأنّ عدمَ المُعاندة بينَ العامّ والخاصّ ممنوعٌ، وما استدلّ (٣٩) به عليه مقدوحٌ .

وأمّا سابعاً، فلأنّ الّذي قرّره لعدم أعميّة الشّيئيّة والإمكان العامّ لا يكادُ يتمُّ بوجوه شتّىٰ لا تخفىٰ. والصّحيحُ أنّ عدمَ أعميّة تصوّر الوجود صحيح، وأعميّة الممكن العامّ غيرُ صحيح، لما صحّحناه في رياض الرضوان .

وقد يُستدلّ علىٰ هٰذا بوجهين:

أوّلهُما: أنّ النّفسَ الإنسانيّة إنّما تدرك وجودها في أوّل زمان حدوثها علىٰ أيّ حال. فإنّا إذا فرضناها عريّةً عن الحواسّ أو غيرَ مدركة بها شيئاً تكون مدركة لذاتها، وكلّما أدرك ذاتَها أدرك وجودَها، وإدراكُها وجودَها يتوقّفُ علىٰ إدراك مطلق

الوجود، فأوّلُ ما يدرك هو مطلقُ الوجود .

وثانيهما: أنّ التّصوّر هو حصول صورة الشّيء في النّفس، فكلّما تصوّر النّفسُ شيئاً حصل فيها صورةٌ، وذلك حصول خاصّ، فالحصول المعيّن حاصل لها . وذلك يستلزم الحصول المطلق، فالمطلق حاصل لها، إذ حصول الحصول عينه، والحصول المطلق هو الوجود المطلق. فإذا حصل الوجود المطلق في النّفس كانت النّفس عالمةً بها، فهذان هما الوجهان.

وأقولُ: ليس شيءٌ منهما بوجيهٍ، وفى الأوّل خدشٌ من وجوه، والثّاني مغالطةٌ .

ثمّ صاحبُ هذا الوجه أورد علىٰ وجهه إيراداتٍ، وأجاب عنها فقال:

لا يقال: علىٰ ما ذكرتُم يلزم أن يكونَ جميعُ الكيفيّات النّفسانيّة علوماً لحصولها للنّفس .

لأنّا نقولُ: لا يلزمُ أن يكونَ أنفسُ (۴۰) تلك الكيفيّات علوماً، بل غايةُ مالزم أن يكون حصولها للنّفس علماً بها، وبطلان اللّازم ممنوع . ثمّ قال:

لا يُقالُ: يلزمُ أن يكون كلّ أحد عالماً بجميع الكيفيّات النّفسانيّة الحاصلة له بماهيّاتها وإن لم يُمارِس شيئاً من العلوم، وليس كذلك ولا يمنع ذلك، بناءً علىٰ أنّ العلم بالشّيء غيرُ العلم بالعلم، فقد يكون أحدٌ عالماً بشيء، وهو ذاهل عن العدم الحاصل له، لأنّ ذلك يندفعُ بأنّه إن لا حظ ذلك وراجع نفسه وجد من نفسه العلمَ الحاصل له .

لأنّا نقول: إنّا يلزمُ كذلك [ذلك خ]، والمُنصِفُ بكلّ كيفيّة من تلك الكيفيّات إذا راجع نفسه وجد تلك الحالة والكيفيّة بماهيّتها حاصلةً له، غايةُ ما في الباب أنّه قد لا يمكنه التّعبيرُ عنه .

ثمّ قال: لا يُقالُ: إن سُلّم ما ذكرتُم فلم يلزم منه أن يكون الوجودُ أ‌ٰ‌ل الأوائل، بل غايةُ مالزم أن يكون تعقّلهُ مع تعقّل كلّ حاصل .

لأنّا نقولُ: تعقّلُ تلك الصّورة لا يمكنُ إلّا بالحصول في العقل، وتعقّلُ الحصول هو بعينه الحصولُ، وليس تعقّلُ الحصول بصورة زائدة على

الحصول، فتعقّلُ الحصول مقدّمٌ علىٰ تعقّل تلك الصّورة». هذا تمامُ مقاله.

ولا يخفىٰ اختلالُ كثير من أقواله . هٰذا، وقد تُعارَضُ مع دلائل أنّ الوجود أوّل الأوائل بأن تعقّله تابعٌ لتعقّل معروضه، فإنّه هو كونُ الشّيء في الأعيان ، وكونُ الشّيء لا يُعقَلُ إلّا بعد تعقّل ذلك الشّيء. فتعقّلهُ موقوفٌ علىٰ تعقّل معروضه، ومعروضه هو الماهيّة وهي غيرُ اوّليّة .

وأُجيبَ عنه: بأنّ الوجود قد يوجد مطلقاً وقد يوجد مضافاً (٤١) إلىٰ شيء، وكلامنا في المطلق لا في المضاف، والمطلق هو الكونُ مطلقاً، لاكونُ شيء .

وتعقّلُ هٰذا الكون لا يتوقّفُ علىٰ تعقّل شيء وماهيّته؛ بل نقول: تعقّلُ الماهيّة وكلّ ماهيّة موقوفٌ علىٰ تعقّل الوجود.

أمّا الأوّلُ، فلأنّ معنى الماهيّة ما يكون به الشّيء هو هو، أو ما به هو هو، أو ما يُرادِفُ هذا، وهذه كلّها موقوفةٌ علىٰ تصوّر معنى الوجود، فإنّ الكون والحصول والوجود ألفاظ مترادفةٌ .

وأمّا الثّاني، فلأنّ الماهيّة الخاصّة إمّا جوهر أو عرض، وتصوّرُ كلّ منهما موقوفٌ علىٰ تصوّر الموجود؛ فإنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع، [والعرض هو الموجود في موضوع]. وإذا استقريتَ ماهيّات الأجناس العالية عرفتَ أنّ معنى الوجود مأخوذ في كلّها .

أقولُ: ليس شيءٌ منهما بشيء، والمعارضة مدفوعةٌ، وما أورده من الجواب غير صواب، وفيه مغالطاتٌ وعليه مؤاخذاتٌ .

وقد يُستدلّ علىٰ عدم بداهة الوجود بوجوه:

أوّلُها: أنّه لو كان بديهيّاً لما اختلف النّاسُ في بداهته، إذ كلّ من حصل له علم يعلمُ ذلك الحصول .

وثانيها: أنّه لو كان بديهيّاً لما عرفه العقلاء، لكنّهمُ عرفوه .

وثالِثُها: أنّه لو كان بديهيّاً لماكان أعمّ المفهومات، واللأزم باطل. أمّا اللّزومُ، فلأنّه

لو كان أعمّ المفهومات لتأخّر حصولهُ فى الذّهن عن حصول غيره،لأنّ الحصول فـي الذّهن مطابق للحصول في الخارج وحصولُ العامّ في الخارج تابعٌ لحصول الخاصّ، وإذا كان حصولهُ تابعاً لحصول غيره من المفهومات لم يكن بديهيّاً، إذكثيرٌ من المفهومات نظريّةٌ متوقّفةٌ على النّظر، فما يتبعُها (۴۲) يكون أيضاً موقوفاً على النّظر، فلم يكـن بديهيّاً، ولا يلزم من تبعيّته بما لا يتوقّف على النّظر بداهتهُ.

ورابِعُها: أنّ الوجود لا يمكنُ تعقّلهُ، فلا يكونُ بديهيّاً، أمّا الثّاني فظاهرٌ. وأمّا الأوّلُ فلأنّه لو كان معقولاً لكان حاصلاً في النّفس، والنّفسُ موجودٌ حـصل فـيها وجودٌ، فلزم أن يجتمع فيها مثلان.

وأجيبَ: عن الأوّل بأنّ الاختلاف لنسيان البعض كيفيّة الحصول، وعن الثّاني بأنّ التّعريف لهٰذا، وعن الثالث بأنّ الموقوف على النّظر لا يلزم أن يكون نظريّاً. وعن الرّابع بأنّ الموجود ليس ما حصل فيه الوجودُ علىٰ ما قررّه المتأخّرون عن آخرهم، ولو سلّم فليسا بمثلين، إذ أحدُهُما عينيٌّ والآخَرُ ظلّيٌّ.

المطلب الرّابع إنّ الوجودَ وكذا الموجود لا يُعرّف، للأوّلية والجلاء، وليس فى المفهومات ما هو أجلىٰ منهما، ولا يلتبسُ أحدٌ منهما بغيره. وتعريفُ اللفظ وظيفةُ أهل اللغة دونَ الفلسفة.

المطلب الخامس إنّ تعريفَ الموجود بالفاعل، والمنفعل تعريفٌ بالأخفىٰ، وما ادّعي أنّه دوريّ مستلزمٌ لدور متعارف معروف في التّعريفات علىٰ ما يتعارفه الجمهورُ ويتبلبلون فيه.

المطلب السّادس إنّ تعريفَ الشّيء بما يمكن أن يخبر عنه دوريٌّ.

المطلب السّابع إنّ معنى الوجود غيرُ معنى الشّيء.

المطلب الثامن إنّ الموجودَ والشّيء قد يُرادُ بهما معنىً آخَرُ غيرُ المعنيين الأوّلين، ودلالةُ عبارته علىٰ هٰذه المعانى واضحةٌ.

وأمّا قولُه: «**وإنّما يُعرفُ الصّحة ويُعرفُ الخبرُ بعدَ أن يُستعمل الشّيء**»، (ص ۳۰) فقد ناقش فيه بعضُ القائلين القاصرين، قائلاً: فيه نظرٌ، لأنّ مفهوم الشّيء

ليس ذاتياً لأفراده، وحينئذ نقولُ: يجوزُ أن يكون الصّحّة والخبرُ وأمثالهُ بديهيّةً ومكتسبةً من غير توقّف علىٰ معرفة معنى الشّيء .

وأقولُ: نظرهُ قاصرٌ، فيه قصورٌ من وجوه:

منها ما أومي إليه، من اعتبار معنى مّا الّذي هو معنى الشّيء. (٤٣) ولا شيء من التّعريف بصحّة الخبر ، ليصحّ أن يُتوهّم تصوّرُ الصّحة بدون الشّيء مع أنّه ليس بشيء.

ومنها، أنّه يدّعى أنّ هٰذه التّعريفات لا تتصوّر بدون تصوّر الشّيء وذلك ظاهر، فلا يضرّ هٰذا الاحتمال.

ومنها، أنّ عدمَ الذّاتيّة لا يستلزمُ إمكانَ التّصوّر بدونها، فإنّ كثيراً من العرضيّات ممّا يستلزمُ تصوّرُ أفرادها تصوّرَها قبلُ .

المطلب التّاسع إنّ للجود معنىً عامّاً غيرَ الحقيقة الخاصّة المختصّة بكلّ شيء . ويسمّىٰ هٰذا المعنىٰ العامّ وجوداً إثباتياً . واستُدلّ علىٰ عمومه (غيريّته) بفائدة الحمل، وجمهور المتأخرين من المتكلّمين تكلّموا فيه، وعليه إيرادٌ أوردوا سؤالاً وجواباً، وحسبوا أنّهُم تمّموه، إلّا أنّهُم بطول كلامهم ما حرّروا الدّعوىٰ، فإنّه ظاهرٌ أنّ فائدة الحمل لا تفيد، أو أفاد، إلّا تغاير المفهومين. وهٰذا ظاهرٌ لا يحتاج إلىٰ دليل. ولعلّ الرّئيسَ وسائر الحكماء من القدماء ما أرادُوا ما أراد، بل أرادُوا ما أردنا وأوضحنا في رياض الرّضوان.

المطلب العاشر مُساوقةُ الشّيء والموجودِ وتلازمُهُما .

المطلب الحادى العاشر إنّ المعدومَ والممكنَ والممتنعَ والواجبَ ضروريّةٌ، لا يصحُّ تعريفُ شيء منها .

المطلب الثانى عشر إنّ الوجودَ الإثباتيّ محمولٌ علىٰ ما تحته باختلافٍ .

المطلب الثالث عشر إنّ الواجبَ أقربُ من الضّرورة، لأنّه يؤكّد الوجودَ، (٤٤) والوجودُ أظهرُ من العدم .

المطلب الرابع عشر التّنبيهُ علىٰ إثباتِ الوجودِ الإثباتيّ .

المطلب الخامس عشر إنّ الوجودَ الإثباتيّ تلحقهُ عوارضُ يُبحَثُ عنها في هٰذا العلم .

المطلب السادس عشر إنّ الثّابتَ والمحصّل والموجودَ ألفاظ مترادفةٌ، والمعنىٰ من الكلّ معنىً واحدٌ ضروريٌّ .

المطب السابع عشر إنّه لا واسطةَ بينَ الموجود والمعدوم، وإثباتُ الواسطة مقالُ أهل الحال؛ وهو باطلٌ، ودلالةُ العبارة علىٰ هٰذه المقاصد والمعانى ظاهرةٌ، وما وقع في التّفسير من التّقديم والتّأخير لِنُكَتٍ .

المطلب الثامن عشر إنّ المعدومَ المطلقَ لا يُخبَرُ عنهُ بالإيجابِ .

المطلب التّاسع عشر إنّ المعدومَ المطلق لا يُحكمُ عليهِ مُطلقاً . وعلىٰ ذلك شبهةٌ مشهورةٌ ، هو أنّ الموضوع إن كان معدوماً مطلقاً لم يصحّ الحكمُ عليه، لكنّه يُحكمُ عليه بعدم الحكم عليه، وهذا المحكومُ عليه إن لم يكن معدوماً مطلقاً لم يصحّ الحكمُ عليه بأنّه لا يُحكمُ عليه .

وللقوم، سيّما المتأخّرون المتكلّمون برمّتهم، في تقرير الشّبهة، سؤالاً وجواباً، كلماتٌ شتّىٰ، نقلناها في تعديل الميزان من رياض الرّضوان، ثمّ أوردنا ما يرد عليها، ثمّ أشرنا إلىٰ جوابين ممّا سنح لى جدليّ وتحقيقيّ، ولا نُطوّلُ الكلامَ بإعادتها، فإنّها لاتناسبُ الإلٰهيّات، هٰذا .

<كلام بعض أجلّة المعاصرين>

ولبعض أجلّة المعاصرين ـ لست أقول من القاصرين ـ في المرام كلامٌ كان يتبجبج به ويدّعى أنّه ما سبقه أحدٌ في إيراده وتقريره، ولا بأسَ بإيراده وإيراد ما يرد عليه وتحقيقه، فنقولُ:

قال : «إنّ الشّيخَ في الشفاء قال: «**المعدومُ المطلقُ لا يُخبَرُ عنه بـالإيجاب**». (ص ۳۲)

ويردُ عليه أنّه لا فرقَ بينَ الإيجاب والسّلب في امتناع الإخبار بهما عن المعدوم المطلق (٤٥)، إنّما الفرقُ بينَهُما في أنّ صدق الإيجاب ينافى كون الموضوع معدوماً مطلقاً، بخلاف صدق السّلب، والكلامُ في نفس الإخبار، صادقاً كان أو كاذباً، فلا فائدةَ في الفصل بينهما».

ثمّ قال: «ويمكنُ التّفصّي بأنّ المرادَ بالإخبار هو التّصديقُ، وامتناعُ التّصديق الإيجابيّ على المعدوم المطلق أظهر، لأنّ استدعاء صدق الإيجاب وجودَ الموضوع ضروريّ، فلا يتأتىٰ من أخذ هٰذا التّصديق. بخلاف التّصديق السّلبيّ، فإنّه قد يُتوهّمُ جوازهُ بناءً علىٰ صدق السّلب بانتفاء الموضوع، فلذلك فرّق بينهما».

ثمّ نقل عبارة الشّيخ وقال: «المرادُ بوصف كذا في قوله: «وصفُ كذا حاصلٌ للمعدوم» مبدأ المحمول. وكأنّه عبّر عن معنى الحمل بلازمه، فإنّ المحمول الغير المشتقّ كالمشتقّ ينتزعُ منه مبدأ ويُحكمُ بأنّ صدقَ الحمل يستلزمُ ثبوتَ ذلك المبدأ، حتّىٰ إذا قيل «زيدٌ إنسانٌ» يُنتزعُ منه ثبوتُ الإنسانيّة.

لا يقال: الإنسانُ عينُه، فلا يكون الإنسانيّة ثابتة له.

لأنّا نقول: الإنسانيّةُ نسبةٌ بينَ زيد والإنسانِ الّذي هو نوعُه، وللشّخص نسبةٌ إلىٰ نوعه، فالنّسبة ثابتة له.

ثمّ قال: **قال:** الشّيخ في الشفاء: «فإنّ ما لا يكونَ مَوجُوداً في نَفسِهِ». أراد أنّ ما لا يكونُ موجوداً في نفسِهِ ـ أي ما يكون معدوماً مطلقاً في نفسه ـ يَستحيلُ أن يكون موجوداً لغيره، إذ الوجودُ لشيء نسبةٌ بينه وبين ذلك الشّيء، وتحققُ النّسبة بلا منتسبين مُحالٌ».

وقد يُتوهّمُ من عبارة الشّيخ، حيثُ قال: «ما يكونُ معدوماً، يَستحيلُ أن يكونَ موجوداً لشيء»[1]. الحكمُ بأنّ الحمل الخارجيّ يستدعى وجودَ المحمول حقيقة في الخارج.

---

١. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، ص٣٣.

وليس في كلام الشّيخ دلالةٌ علىٰ ذلك أصلاً، إذ المقصودُ أنّ نسبةَ الشّيء (۴۶) إلىٰ المعدوم المطلق مُحالٌ، فلا يكون المعدومُ المطلقُ مُخبَراً عنه، ولا يلزمُ من ذلك أن يكون المحمولُ موجوداً بالحقيقة في ظرف اتّصاف الموضوع بالمحمول، وهو الخارج، لا بمعنىٰ أنّ الاتّصاف موجود في الخارج، بل بمعنىٰ أنّ هٰذا الاتّصاف متعلّق بوجود الموضوع في الخارج؛ يعنى أنّ الوجودَ الخارجيّ مناطُ صحّة انتزاع العمىٰ، فلا يلزمُ من صدقه وجودُ الأعمىٰ في الخارج؛ نعم إنّما يلزم وجودهُ بالعرض، بمعنىٰ أنّ ما هو متّحدٌ معه بالعرض ـ وهو زيد ـ موجودٌ في الخارج.

والحاصلُ: أنّ ثبوتَ الشّيء لغيره يستلزمُ ثبوتَ ذلك الشّيء، إذ لو كان معدوماً لم يثبت له غيرُه ولا يستلزمُ ثبوتَ ذلك الشّيء في ظرف الاتّصاف [بمعنىٰ أنّه لوكان الاتّصافُ خارجيّاً، بمعنىٰ كون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف، كما أنّ الوصف موجود في الخارج، لكن يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتّصاف].

وذلك لأنّ معنىٰ كون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف أنّ ذلك الاتّصاف من لواحق الوجود الخارجيّ للموصوف. ولا يستلزمُ ذلك كونَ الوصف موجوداً في الخارج، لأنّ التّناهي والانقطاع ونظائرهما ممّا لا يُحصىٰ تلحقُ الجسمَ بحسب وجوده في الخارج وليست موجودةً فيه، ولكن يلزم أن يكون الموصوفُ موجوداً في الخارج، وإلّا لم يكن الاتّصافُ من لواحق الموجود الخارجيّ، وقد فصّلناه في مواضع من حواشى التّجريد الجديدة.

لا يُقالُ: المحمولُ متّحدٌ مع الوضوع في الخارج، فوجودُ أحدهما يستلزمُ في الخارج وجودَ الآخر فيه.

لأنّا نقولُ: هٰذا الكلامُ يتوجّه أوّلاً وبالذّات (۴۷) إلىٰ مبدأ المحمول. ويُعرَفُ منه حالُ المحمول، لأنّه إذا لم يكن العمىٰ موجوداً في الخارج لم يكن مفهومُ الأعمىٰ موجوداً فيه، نعم يكون موجوداً بالعرض، لاتّحاده مع زيد.

لا يقال: إذا عكسنا فقلنا: الأعمىٰ زيدٌ أو بعضُ الأعمىٰ إنسانٌ، كان المحمولُ موجوداً بالذّات، والموضوعُ غيرَ موجود بالذّات.

لأنّا نقول: هٰذا الفرقُ بالنّسبة إلىٰ ذات الموضوع لا إلىٰ العنوان، فإنّ الحكم وإن

تعلّق بالعنوان أوّلاً وبالّذات. لكنّه ينطلق إلىٰ أفراده في القضيّة المتعارفة، وهٰذا معنىٰ ما اشتهر من أنّ المراد في القضيّة ذاتُ الموضوع ومفهومُ المحمول .

فالحاصل: أنّ ذاتَ الموضوع في القضيّة الخارجيّة يجبُ وجودُها، بخلاف مفهوم المحمول؛ ولا يُشكل بالقضيّة الطبيعيّة، لما فصّلناه في حواشي شرح التّجريد الجديد، انتهىٰ مقالتُه، بعبارته، في بعض تعليقاته الّتى علّقها، إرسالاً إلىٰ بعض تلامذته .

وأقولُ: إنّ إيرادَهُ الأوّل الّذي أورده أوّلاً علىٰ كلام الشّيخ غيرُ وارد، وإنّما هو إيرادٌ مبنىّ علىٰ سوء فهم المراد. فما أورده من الإيراد مردودٌ؛

أمّا أوّلاً، فلأنّه ليس في العبارة شيءٌ من الدّلالة علىٰ صحّة الحكم بالسّلب، بل مَن فهم الكلامَ عرف الغرضَ والمرامَ. وهو أنّه أشار أوّلاً إلى امتناع الإخبار بالإيجاب، ثمّ نبّه علىٰ أنّ الّذي يُترا آى من الإخبار بالسّلب ليس بالحقيقة إخباراً عن المعدوم المطلق علىٰ ماستطّلعُ علىٰ تحقيق حقيقته .

وأمّا ثانياً، فلأنّه لو سُلّم أنّ الأمرَ علىٰ ما أو همه أو توهمّه، فحكمهُ بعدم الفرق: لعدم الفرقِ بينَ المفهوم وما صدق عليه، وعدمِ الشّعور بأنّ المُخبرَ عنه هو الثّاني بما هوثان دون الأوّل بما هو [أوّل]، ولأنّ الموضوع قد يُرادُ به الثّاني، وهو الفرد، وهو المراد بالموضوع (٤٨) غالباً، علىٰ ما اشتهر ، من أنّ المراد بالموضوع الأفرادُ؛ وقد يُرادُ به نادراً الموضوعُ في الذّكر ، وهو العنوان؛

وظاهرٌ أنّ صحّةَ الإيجاب الّذي مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر لفرد العنوان يستلزمُ ثبوتَ ذلك الفرد؛ وصدقَ السّلب الّذي مؤدّاه عدمُ ثبوت أمر لفرد العنوان لا يستلزمُ ثبوتَ ذلك العنوان، إذ عند عدمه يصدق ذلك.

فلعلّه بجلالته لا خبرَ له عن المخبر عنه وحَسِبَ أنّه العنوانُ، وحيثُ سمع أنّ الموضوع مخبرٌ عنه توهّم أنّه العنوانُ. فإيرادهُ وهمٌ علىٰ وهم، مبنيٌّ على سوء فهم المراد. وما أورده في التّفصّى يُفضِى إلىٰ مفاسد، ويردُ عليه ما لا يمكنُ التّفصّى عنه .

ثمّ الّذي أورده ـ بعد نقل عبارة الشّيخ حيث قال: «المراد بالوصف الخ» ـ، كلامٌ باطلٌ، ليس فيه طائلٌ ولا يرجعُ إلىٰ حاصل .

وفيه أمورٌ وأبحاث:

[۱] منها: أنّ الّذي أراده بالوصف لا يريده أحدٌ من العقلاء، فضلاً عن العلماء والفضلاء والحكماء.

[۲] ومنها: أنّ العبارة ظاهرة في لزوم ثبوت الثّابت أيضاً. ولعلّه نسب التّوهّمَ إلى الأستاد، حيث استدلّ بها عليه.

[۳] ومنها: أنّ وجهه في التّوجيه غيرُ وجيه ولا مُوَجه.

[۴] ومنها: أنّ قوله: «إنّ المحمول الغير المشتقّ كالمشتقّ يُنتزعُ منه مبدأ ويُحكمُ بحكم»، باطلٌ ليس فيه طائل، وإنّما هو هذيانٌ ماله سلطان، كما لا يخفىٰ علىٰ من له وجدان، وظاهرٌ أنّ مثل هٰذا ممّا لا يخطرُ بخاطر حاكم. والّذي سرده في قوله: «لأنّا نقول» سفسطةٌ.

[۵] ومنها: أنّ ملاحظة النّسبة في كلّ حمل ممنوعٌ، وظاهرٌ أنّه في حمل المشتقّ إذا عبرّ عنه بلسانٍ آخرَ لم يظهر فيه اشتقاق، لا يلاحظ نسبة. (۴۹) فإذا قيل: «زيد ايستاده أو دبير» لم يظهر في المحمول نسبةٌ إلىٰ مبدأ الحمل.

[۶] ومنها: أنّ منعَ دلالة عبارة الشّيخ علىٰ ثبوت الثّابت مكابرةٌ، وقوله: «إذ المقصود، الخ»، لا يدلّ علىٰ عدم دلالة العبارة.

[۷] ومنها: أنّه لو سُلّم أنّ المقصود هٰذا، فلا نُسلّمُ أنّ غيرَهُ غيرُ مقصود، ولم لا يجوز أن يكون وجودُ المحمول أيضاً مقصوداً علىٰ ما يدلّ عليه ظاهرُ العبارة. وما يُدريك أنّ هٰذا الظّاهر الظاهر من العبارة غيرُ مقصود، وليس المقصودُ إلّا ما لا يتمّ إلّا بتكلّفات يمجّها الطّبعُ السّليمُ، فمقصودهُ من قوله «المقصود» لا يحصلُ ما لم يُذيّلهُ بما تكلّفه، وهو غيرُ صالح للاستدلال والسّنديّة أيضاً.

[۸] ومنها: أنّ الفرقَ بينَ ظرف النّفس وظرف الوجود كلامٌ دائرٌ في ألسنة المتكلّمين المتأخّرين، وهم فيه يتبلبلون ولا يحصّلون منه شيئاً.

فهٰذا الجليلُ حيثُ أراد التّحصيل أفاد من التّخييل ما ليس له حاصل ولا يفيدُ

التحصيل؛ فإنّ حاصلَ ما حصّله، بعدَ الإطناب الغير المستطاب، أنّ معنىٰ كون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف أنّ الاتّصاف من لواحق الوجود الخارجيّ للموصوف. ولا يخفىٰ أنّه ما حصّل بهٰذا شيئاً أصلاً ولم يزد على الإجمال والإهمال الأوّل شيئاً، فإنّ السّؤال والاستفسار في كيفيّة اللّحوق وكيفيّة كون الخارج ظرفاً لنفس اللّاحق دونَ وجوده باقٍ بحاله .

[٩] ومنها: أنّ قولَهُ «ولا يستلزم ذلك كونَ الوصف موجوداً في الخارج» ممنوعٌ، وما استدلّ به من الدّليل عليلٌ ؛ فإنّا لا نُسلّمُ أنّ التّناهي والانقطاع ثابتان للجسم، بل الجسمُ متناهٍ منقطعٌ، وليس المتناهى ما ثبت له التّناهى ؛ فإنّ صدقَ المشتقّ لا يستلزمُ قيام المبدأ وثبوته. (٥٠) ويؤيّدهُ انّه لو قيل بالفارسيّة «آخر شده» لم يلزم ذلك .

[١٠] ومنها: أنّ الّذي تلاه بقوله: «لأنّا نقول»، ممّا لا يقال ولا يقول إلّا مثله؛ ولا معنىٰ لقوله: «وهٰذا الكلامُ متوجّهٌ أوّلاً وبالّذات إلىٰ مبدأ لمحمول»، والمُلازَمَةُ المدلولُ عليها بقوله: «إذا لم يكن العمىٰ موجودا لم يكن مفهوم الأعمىٰ موجوداً» مَمْنُوعَةٌ، ولم لا يجوزُ ان يكون العمىٰ مبدءاً خارجيّاً لا جزءاً، علىٰ ما قيل: «إنّ دلالة الأعمىٰ علىٰ العمىٰ التزاميّةٌ».وإنّه،بجلالته، حيثُ قررّ وسلّم أنّ الأعمىٰ موجودٌ بالعرض متّحدٌ مع الموجود بالّذات، لزمهُ كونُه موجوداً؛ ضرورةَ أنّ الموجودَ بالعرض المتحّد مع الموجود بالّذات موجودٌ؛ وإنكارُ هٰذا مكابرة ومعاندة ومشاغبة لا يُلتفتُ إليها .

[١١] ومنها: أنّ الّذي سرده آخِراً بقوله: «لأنّا نقولُ ثانياً أيضاً»، ممّا لا يقال ولا يقول به محصّل، ولا يفيدُ ردَّ الإيراد ؛ فإنّ موضوعَ العكس يُرادُ به الفردُ، علىٰ ما اعترف به، فلا يفيده وجوهُ التّمويهات والتّسويلات بالعبارات الغير المحصّلة . (٥١)

ثمّ لمزيدِ التّقرير والتّحرير، أعوذُ بالله وأعودُ فأقولُ: إنّ التّقييدَ بالإطلاق مُختلّ مُخلّ، ولعلّه تشبّث بهٰذا القيد ليفيد ما توهّم وبنىٰ كلامه عليه، من أنّ الموجود في الّذهن ثابتٌ للموجود في العين .

وفي قوله: «إذ الموجودُ» أومىٰ إلىٰ أنّه يلزمُ أن يكونَ للثّابت وجودٌ أينماكان،

ولم يَشعرُ بأنّه إذا كان ثابتاً في الخارج لم يكن الوجود الذّهني كافياً؛ فإن الموجودَ في الذّهن ـ سيّما الانتزاعيّات الّتي لم يلزم انتزاعُها وتصوّرُها ـ لا يكونُ ثابتاً في الخارج.

ففي قوله: «يُتوَهمُ» أوهَمَ وتوَهَمَ أنّ هذا الفهمَ وهمٌ، وحملُ عبارةٍ علىٰ ما ليس لها عليه دلالة وهمٌ مبنيٌّ علىٰ سوء فهم، وهو وهمٌ علىٰ وهم.

وقولُه: «ليس في الكلام مكابرة ومعاندة، دلالةُ العبارة عليه ظاهرةٌ. وفي المثل: «وما عملتُ إذا لم يفهم البقرُ».

وقوله: «إذ مقصوده» لا يفيد مقصوده ولا يفيده. ولا نُسلّمُ أنّ مقصودَ حكيم هو مقصودُ من له فهمٌ سقيمٌ. ثمّ كونُ المقصود ذلك لا يفيدُ عدمَ دلالة العبارة [عليه]. ولو كان المقصودُ ما قصده كانت العبارةُ قاصرةً، وقصورُ العبارة لا يفيدُ عدمَ الدلالة علىٰ ما هو نصّ ظاهر فيه.

ثمّ في كلامه إشعارٌ بإنكار كون المحمول موجوداً حقيقةً، وقرّر آخِراً أنّه موجودٌ بالعرض؛ ولم يَشعُر: بأنّ الموجودَ بالعرض فيما نحن فيه لا مَحالةَ موجودٌ بالّذات، والموجودُ بالّذات حقيقةً يلزم أن يكونَ موجوداً حقيقةً؛ فما هو عينُه يكون موجوداً حقيقةً.

وإذا كان معنىً موجوداً بالعرض لم يكن موجوداً بالذّات، إلّا أن لا يكونَ موجوداً حقيقةً، وأنّه لا يلزمُ أن لا يكون موجوداً، بل يلزمُ أن يكون موجوداً وأنّه لا يلزم ممّا تلاه أن لا يكون موجوداً حقيقةً. وذكر آخراً إنّه موجود بالعرض؛ ولم يشعُر بأنّ الموجودَ بالعرض لا يلزمُ أن لا يكون موجوداً حقيقةً. ولعلّه غيّر بعضَ الأمثلة الّتي تورد للموجود بالعرض. وللموجود بالعرض وجوهٌ شتّىٰ. وفى المبحث الموجود بالعرض، وهو الأعمىٰ، علىٰ ما له بصرٌ موجودٌ في الخارج حقيقةً. تبصّر واتلُ قوله، تعالىٰ، «أن جاءه الأعمىٰ»، إذ لا جواز لكون الجائى مجازاً.

وقوله: «لا يلزمُ من ذلك» تشعيرٌ بغير تحصيل. ومن ذاالّذي يدّعي أنّ كون المحمول الثابت موجوداً لازمٌ لمقصوده الغير المقصود. ومَن فَهِمَ ذلك فَهِمَ من دلالة العبارة ونصّها بإعانة حكم الفطانةَ. ولا معنىٰ لقوله: «بل معنى»، فإنّه لا يعني

مَن له عنايةٌ بهذا المعنىٰ الغير المحصّل من هذه العبارة .

ثمّ إنّه جعل «بالعرض» قيداً للموجود وفسّره بما يكون قيداً للاتّحاد، ولم يشعُر بأنّه، مع أنّه غيرُ محصّل، غيرُ مُحَصِّل لمقصوده .

ثمّ لعمرك، إنّه لا حاصل لحاصلك الغير المحصّل، وعدمُ استلزام حاصلك ثبوتَ الثّابت في الخارج لا يستلزم عدم لزوم ذلك الثّبوت، والتّفرقة بين ظرف النّفس وظرف الوجود سفسطةٌ، بل قرمطة منحولة غير معقولة .

ولا معنىٰ لقوله «بمعنى»، فإنّه لا دلالة لهٰذه العبارة علىٰ هٰذا المعنى الفاسد، وظاهرٌ أنّ الموضوع إذاكان في الخارج متّصفاً بصفة كانت تلك الصّفة في الخارج. أما يمجُّ طبعك من قولك «زيدٌ في الخارج متّصفٌ بصفة ليست فيه»، بل هي في تصوّر شخص آخر، والموجودُ في الخارج لا يتّصفُ بصفة قائمة بغيره في الخارج، فكيف يتّصف بمعنىً لم يكن في الخارج، ويتوهّمه غيره بتكلّف وإن لم يتوهّم في الخارج، ولا يفيد صحّةالانتزاع الّتي يقرّرها ويكرّرها ولايحصّلها ولن يحصّلها، وكثيرٌ من الموضوعات يصحّ أن يُنتزعَ منها متقابلات متضادّات في حال واحد ولا يكونُ متّصفاً بها .

وقوله: «قلتُ : هٰذا الكلام» فيه تعمية وإيهام، بل كلامهُ لا يفيدُ مرامه .

وقوله «إذا لم يكن العمىٰ موجوداً في الخارج لم يكن مفهومُ الأعمىٰ موجوداً في الخارج». هبْ أنّه موجود إن أُريد بمفهوم الأعمىٰ الصّورة الذّهنيّة الّتي جزؤها العمىٰ، إذ القائل: بأنّه موجودٌ، يُريدُ أنّ ما صدق عليه هٰذا المفهومُ، وهو الأمرُ (٥٢) الّذي هو بعينه زيد ، موجودٌ في الخارج. وما سرده لا يفيدُ أن لا يكون ذلك موجوداً بالحقيقه، ثمّ كونهُ موجوداً بالعرض ـ علىٰ ما سلّمه وسلّم اتّحاده مع زيد وأنّه عينهُ ـ يستلزم كونه موجوداً في الخارج. وكيف يتّحدُ الموجودُ في الخارج مع المعدوم فيه.

ثمّ إنّ العمىٰ قيد لما هو المتّحدُ مع الموضوع، لا جزؤه .

ثمّ إنّك زعمتَ أنّ مفهوم الأعمىٰ، مع أنّه عينٌ للموجود في الخارج، متّحدٌ معه غيرُ موجود في الخارج. ومنشأ زعمك ـ علىٰ ما يظهر من كلامك في مرامك ـ أنّ الأعمىٰ محمول، ويُرادُ بالمحمول المفهومُ ولا يلزمُ وجودُ المفهوم في الخارج،

فلم يلزم وجودُ الأعمىٰ فيه.

وذهب عليك أنّ الكلام في الّذات المتّصف بالعمىٰ، لا في المفهوم الّذي يكون العمىٰ جزءه، ويلزمه ذلك الوجودُ من حكمك وتسلميك أنّ الأعمىٰ عينُ زيد متّحدٌ معه في الخارج. وتشبثُّك بأنّه يرادُ من المحمول المفهومُ لا يفيدُ عدمَ الّذات المتّصف بوصف المحمول، وهو عينُ الموجود في الخارج. والسّائل نبّهك علىٰ وجود تلك الّذات، بأنّه إذا عكستَ القضيّة كان الأعمىٰ موجوداً، لأنّه الموضوع، فتكون تلك الّذاتٌ موجودةً.

ولعمرُك إنّ الّذي تبلبلتَ به في الجواب وسردتَهُ، مع أنّه غير مفيد، غيرُ مفيد في الجواب؛ فإنّه يلزمُ من صدق العكس أن يكون الذّاتُ المتّصفةُ بوصف المحمول موجودةً في الخارج، وبهٰذا يتمُّ غرضُ السّائل، كما لا يخفىٰ، ولا يلزمُ وجودُ مفهوم المحمول.

ثمّ إنّ هذا الجليل، بجلالة شأنه وعلوّ كتبه ومكانه، لم يحصّل، بعدُ، معنىٰ قولهم: «المرادُ من المحمول المفهومُ». علىٰ أنّ الرّئيسَ ردّ ذلك ومنعه، علىٰ ما نطق به منطقهُ. ثمّ فيما أتىٰ به من الجواب أمورٌ ظاهرةٌ يظهرُ بها أنّه غيرُ صواب، فلنُشِر، بعد ما مضىٰ، إلىٰ شيء منها. (۵۳)

المطلب العشرون في نسبةُ الوجود الإثباتيّ والإشارة إلىٰ زيادته في الممكنات.

وأمّا كيفيّةُ نسبته إلىٰ الواجب بالّذات فسيأتى في المقالة الثّانيّة. وكيفيّة الزّيادة ـ علىٰ ماقرّرها في المباحثات والتّعليقات ـ ليست علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور، من الزّيادة في التّصوّر لشيء من الشّروح المشروحة المسطورة في الكتب المشهورة، ولنفصّل هذا في موضع آخَرَ.

المطلب الحادى والعشرون إنّ المَعدوم لا يُعادُ. أفاد الأستادُ تحريرَ الدّليل:

«إنّه لمّا لم يصحّ الإشارةُ إلى المعدوم، فلو جاز إعادتُه لم يبقَ فرقٌ بين المُعاد ومثلهِ المُبتدأ لو وقع بدله بأسباب وقوع المُعاد، لا في الماهيّة ولوازمها للمقابلة [للمماثلة خ]،

ولا بالعوارض، لأنّها بأسرها تابعة للأسباب الّتي فرض (٥٤) اشتراكها فيها. وبعبارةٍ أُخرىٰ: لمّا لم يصحّ الإشارةُ إلى المعدوم فلو جاز إعادتُه لم يبق فرقٌ بينَ المُعاد ومثله المُبتدأ لو وقع بدلاً عنه، بأيّ سبب وقع، أى لا يكونان شخصين، إذ لا مُميّزَ بينهما في الماهيّة ولوازمها للمُماثلة، ولا باختلاف العوارض ؛ إذ بإختلافها لا يتعدّد الشّخصُ، وإلّا لكان زيدٌ مثلاً مختلفاً باختلاف عوارضه، بل كلّ ماهيّة واحدة بذاتها مادام باقياً ، ولا بأنّ المعد ومين متمايزان ويكونُ إيجادُ أحدهما إعادةً وإيجادُ الآخر إبداءً، لعدم تمايز المعدومات. وإذا لم يكن بين المُبدأ والمُعاد فرقٌ ولم يكونا شخصين لزم اتّصافُ كلّ منهما بصفات الآخر، فيصدق على المُبتدأ أنّه مُعادٌ، ويجتمعُ المتقابلان ويصدق عليه أنّه واقع في الزّمان السّابق. وذلك مستلزمٌ لإعادة الزّمان، وهو غيرُ معقول. ويستلزمُ أن لا يكونَ للزمان زمانٌ» .

هٰذا ما أفاده الأُستادُ، ولا يردُ عليه الإيرادُ: بمايُتراآى من المنع الظّاهر، فإنّه لمانع أن يمنعَ استلزامَ عدم التّمايز بالماهيّة ولوازمها وعوارضها عدمَ التّمايز بينَ المُبدأ والمُعاد، لجواز أن يتميّز كلٌّ بتشخّصه؛ وبأنّه يحتمل أن يكونَ امتيازُ أحدهما عن الآخر بأنّ العدم المؤخّر واردٌ علىٰ أحدهما دونَ الآخر .

أمّا الإيرادُ [الأوّل] فلأنّه مردودٌ:

أمّا أوّلاً، فلأنّ المفروضَ أنّ المُبدأ وقع بدلاً عن المُعاد. والمراد بالوقوع بدله أن يعتور بمُشخّصاته، فيكون مشخّصُه مشخّصَه وتشخّصُه بتشخّصِه، فلم يمكن تميّزُهما بهٰذا. مثلاً إذاكان عرضٌ، كحلاوةٍ مثلاً، في موضوع مّا، مشخّصةً به، فعُدِمَت عن ذلك الموضوع الّذي كان تشخّصُه به، ثمّ عاد إليه (٥٥) تشخّصُه بما شخّصَهُ أوّلاً، ليكون هو الشّخصَ الأوّل بعينه. فلو فُرِضَ وقوعُ مبتدأ بدلَ هٰذا المُعاد في موضوعٍ كان إعادتُه فيه، فيشخّصهُ ذلك الموضوعُ كماشخّص المُعاد، لم يَبقَ فرقٌ بينَ الشّخصين؛ ففرضُ الوقوع بدلاً مُراداً به ما أُشيرَ إليه يُغني عن التّعرّض إلىٰ عدم الفرق بالتّشخّص.

وأمّا ثانياً، فلأنّ المشخّصاتِ من أسباب الوجود وقد فُرِضَ اشتراكُها في تلك الأسباب، ومن ذلك يلزمُ عدمُ الامتياز بالتّشخّصات .

وأمّا ثالثاً، فلأنّ التّشخّصاتِ إنّما تحصل بأسباب خارجة عن الماهيّة ولوازمها. ففرضُ اشتراكها في هٰذه الأسباب كافية .

وأمّا الإيرادُ الثّاني، فلأنّ هٰذا الاحتمال ممّا ليس له مَجالٌ بحال، إذ لا تميّزَ للعدم المؤخّر ولا يمتيّز به شيءٌ عن مثله، وليس بينهما حال العدم تميّزٌ ولا بينَ وجودهما؛ فبماذا يتميّزُ أحدهما عن الآخر وجوداً وعدماً؟

وبعضُ القاصرين اعترض علىٰ ما أفاده الأُستاذُ، فقال: «تفريعُ هٰذه الشّرطيّة علىٰ عدم صحّة الإشارة ممّا لا وجهَ له، إذ لا مدخلَ لعدم صحّة الإشارة إلى المعدوم في هٰذه الملازمة، ثمّ هٰذه الملازمة غيرُ بيّن [ولا مبيّن] ، فلا بدّ من بيان .

فإن قلت: إنّما قدّر عدمُ صحّة الإشارة إلى المعدوم، إذ لم يدخل في عدم الفرق بين المُعاد والمثل، إذ علىٰ تقدير صحّة الإشارة إليه يكون الامتياز بكون أحدهما قد كان سابقاً مشاراً إليه موجوداً فى الخارج دون الأخير.

فعاد الأُستاذُ وأفاد: «إنّا لا نُسلّمُ عدمَ مدخليّة صحّة الإشارة إلى المعدوم في هٰذه الملازمة، إذ لو صحّت الإشارةُ إلى المعدومات لامتاز بعضُها عن بعض، وإن كان المُعادَ حينَ العدم متميّزاً عن المُبتدأ يكون اتّحادُ ذلك المتميّز إعادةً بواسطة كونه مسبوقاً بالوجود دون إيجاد المبتدأ، لعدم سبق وجوده .

ثمّ علىٰ تقدير صحّة الإشارة إلى المعد ومات وحصول الامتياز بينهما يكونُ (۵۶) المُبتدأ والمُعاد كلاهما محفوظين حال العدم، متميّزاً أحدهما عن الآخر، لا أن يكون أحدهما محفوظاً دون الآخر كما توهمّه المعترضُ» .

ثمّ المعترضُ عاد فقال: «إنّ الامتيازَ بين المُبتدأ والمُعاد لا يتوقّفُ علىٰ صحّة الإشارة إلى المعدوم، بل يمتازُ أحدهُما عن الآخر في حال الوجود، بأنّ أحدهما كان موجوداً وسابقاً والآخر لم يكن كذلك»» .

و أقول: إنّ الأُستاذَ أفاد فسادَ الإيراد وأبطلهُ وأعدمهُ. وهٰذا المُوردُ أراد إعادة المعدوم بتمويه وتخييل خالٍ عن التّحصيل وذلك أنّ الامتياز بينَ المُبتدأ والمُعاد لا يتوقّفُ علىٰ صحّة الإشارة إلى المعدوم، بل يمتازُ أحدُهُما عن الآخر في حال الوجود

بأنّ أحدَهُما كان موجوداً وسابقاً، والآخرَ لم يكن كذلك، لعدم اتّصافه بالوجود السّابق. وذلك لا يستدعي امتياز أحدهما حال العدم ؛ فإنّ امتياز أحدهما عن الآخر بكونه موجوداً سابقاً، والآخر لم يكن كذلك]، لعدم اتّصافه بالوجود السّابق ولا بالثّبوت، فعلم بطلانُ ما حسبه،من أنّ كلامي مبنيٌّ علىٰ أن يكون أحدهما محقّقاً محفوظاً، لا الآخر.

وأقول: فيه بحثٌ:

أمّا أوّلاً، فلأنّ الّذي استحدثه من التّميّز لعدم التّميّز وتوهّم التّميّز بالعدم والوجود المعدوم عدمُ الفرق والتّميّز بين توهّم التّميّز واعتباره تصوّراً وبين التّميّز تحقّقاً في الواقع؛ فإنّه ظاهرٌ أنّ عدمَ وجود شيء في زمان سابق ليس بصفة [ثابتة] له في الواقع من غير اعتبار معتبر وتوهّم واهمٍ مخترع، وإلّا لكان كلُّ حادث زائل متّصفاً بصفات عديدة، غير معدودة ولا محصورة، هي أنّه لم يكن في أوقات وأزمنة عديدة، بل غير عديدة مضت وتأتي ولم تكن مع معدومات كثيرة، والتّميّزُ في الواقع لا يكونُ إلّا بما يكون واقعاً، ومن أنصفَ وَجَدَ أنّ كون الشّيء موجوداً (٥٧) في زمان مضىٰ ومع شيء آخر ليس صفةً حاصلةً له واقعةً لما مضىٰ؛ ولوجوه أُخَرَ لا تخفىٰ.

وأمّا ثانياً، فلأنّه إذا اشترك المُبتدأ والمُعادفي الماهيّة واللوازم والعوارض جميعاً لم يكونا شخصين، فكيف يتّصفُ أحدُهُما بمالم يتّصف به الآخرُ، بل الظّاهر أن يتّصف كلٌّ بما اتّصف به الآخَرُ؛ فلو كان أحدُهُما متّصفاً بأنّه كان موجوداً كان الآخرُ أيضاً كذلك، وإلّا لزم الامتيازُ بعارض غير هٰذا، وليس، فليس.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ العوارض إنّما تلحق من قِبل المادّة، والمادّة واحدة، فكيف يحصل منها أنّه كان موجوداً.

وأمّا رابعاً، فلأنّ كون المُعاد مسبوقاً بعدم مسبوق بالوجود : إن لم يكن مُشخّصاً كان الشخصُ المُعاد بعينه هو الشخصَ المُبتدأ لفرض الاستواء فيما سوىٰ هٰذا، وإن كان مُشخّصاً لم يكن المُعادُ مُعاداً ؛ إذ المُعادُ في أوّل وجوده لم يكن وجودُه مسبوقاً بعدم مسبوق بوجود، اللّهُمّ إلّا أن يُلتزمَ ترتّبُ الأعدام والوجودات بغير نهاية، ولم يعتبر في السّبق عدّةُ المرّة. هٰذا كما ترىٰ مع فساده مستلزمٌ لمفاسد شتّىٰ:

إعادةٌ لتقرير عدم إعادة بزيادة إفادة

فأقول: فيه بحثٌ:

أمّا أوّلاً، فلأنّه إذا اشترك المُبتدأ والمُعاد في الماهيّة واللوازم والعوارض جميعاً لم يكونا شخصين ولم يكن بينهما فرقٌ، فلزم أن يتّصف كلّ منهما بصفات الآخر، فلو صدق علىٰ أحدهما أنّه موجود سابقاً لزم أن يصدق على الآخر ذلك، وإن لم يصدق لزم الامتيازُ بعارض وقد فُرِضَ خلافُه. (۵۸) وأيضاً، كيف حصل هذا العارضُ وقد فرض أنّه لا يعرض عارضٌ إلّا من قبل المادّة، و المادّة واحدة .

وأيضاً توهّمُ هٰذا الفرق لعدم الفرق بينَ ما في التّوهّم الغير المحصّل وبينَ ما في التّحقّق، فإنّ كونَ الشّىء موجوداً قبلُ، ثمّ عُدِمَ، ثمّ وُجِدَ، كلّها توهّماتٌ تصوريّة غيرُ محقّقة. ومن أنصف علم أنّه لا يتّصف بشىء منها الموجودُ الحادثُ في الواقع، بل إنّما يتّصف بالوجود الحادث، وأمّا أنّ له كان قبل ذلك وجودٌ فليس بصفة ثابتة فارقة .

لا يقال: في مقام الجدل يكفى الاحتمالُ.

لأنا نقول: لا مجال لمثل هٰذا الاحتمال، فإنّ الفطرة السّليمة حاكمة بأنّ كون الشّيء موجوداً في الزّمان السّابق وكونه معدوماً، قبلُ، غيرَ حاصل في الحال. ومن تنبّه تفطّن بأنّه لا يظهرُ فرقٌ بين هٰذا وبين اتّصاف الموجود في ساعتين في السّاعة الثانية، بأنّه كان موجوداً في السّاعة الأولىٰ معلوماً فيما قبلها .

ثمّ إنّ كونه موجوداً قبلُ مرّة أخرىٰ، إمّا أن يحدث فيه حال الوجود اللّاحق أو كان مستمرّاً ثابتاً حال عدمه. والتّالى باطلٌ، لما تقدّم؛ وعلى الأوّل يلزم تخصيصُه بصفة لم يكن في مثله، ولا يظهر لهٰذا التّخصيص وجهٌ، بعد تقرير ما تقدّم، من أنّ كلّ عارض يعرض إنّما يعرض من قِبل المادّة، وهى واحدة مشتركة، والقولُ بمخصّص مجهول غيرُ معقول ورجوعٌ إلىٰ جهالة ومكابرة غير ملتفتٍ إليها ولو كان لمثل هذا الاحتمال مجالٌ. فالأظهرُ أن يقال: لم لا يجوز أن يختصّ المُعادُ بصفة لم تعرضه من قِبل المادّة، ومع لزوم كون كلّ صفة من جهة المادّة؟ وهٰذا كما ترىٰ،

(٥٩) ويُرىٰ لهٰذا تفصيلٌ مّا فيما سيأتي .

وأمّا ثانياً، فلأنّه قد حكم بأنه علىٰ تقدير صحّة الإشارة إلى المعدوم يكون الامتيازُ بكون أحدهما محفوظاً حال العدم. ولعلّه تحكّمٌ وسهوٌ، لأنّه علىٰ التّقدير المذكور يكونُ كلاهما محفوظين حال العدم، وذلك ظاهرٌ إلّا بتكلّفٍ ظاهر، لا يلتفتُ إليه عاقلٌ فضلاً عن فاضل .

وأمّا ثالثاً، فلأنّ التّحريرَ الّذي سرده ليس تحريرَ تقريره، بل الّذي سرده في الجواب خارج عن الآداب، وصريحُ تقريره غيرُ تحريره، فإنّ صريحَ تقريره منعُ مدخليّة عدم صحّة الإشارة في الملازمة وإمكان هذا. والأُستادُ أثبت المدخليّة، وما حرّره في تحريره أنّ الامتياز لا يتوقّف علىٰ صحّة الإشارة .

وهٰذا الجليلٌ بما له من الجلالة، يصرفُ مقال أهل الكمال عن ظاهره ويحملُ علىٰ ما لا دلالة في العبارة عليه . ولرسوخ هٰذا الحال فيه يُحتملُ حَملُ كلامهِ، لتوهّمه أنّه منهم، علىٰ غير مدلوله وخلاف منطوقه. ولو كان ما أتىٰ به في تحريره مرادَهُ، فمالهُ بجلالهِ أنّه سرد أوّلاً عبارةً لا دلالة لها عليه وأوقع نفسَه في معرض اعتراض لا مدفعَ له، ثمّ بعد الإيراد تشبّث بالاعتداز وحمل الكلام علىٰ ما لا يحتمله، ومع هٰذا لا يفيدُه هٰذا . ولا يخفىٰ أنّ الّذي أفاده من الكلام في المرام لا يخلو عن تعمية وإبهام، ولهٰذا ترىٰ ما ترىٰ فيما أتوا به الأعلام .

وإنّي أحسِبُ أنه يمكن أن يوجّه بوجه لا يتوجّه [عليه كثيرٌ ممّا يتوجّه]، فأقرّرُ ماأحسبهُ من الدّليل أوّلاً، ثمّ أشتغلُ بتوجيه تطبيق العبارة عليه وإن كان الأظهرُ حملَها على ما في التعليقات .

فأقولُ: إنّ محصّل ما أحسبهُ وأحصّلهُ من الدّليل أنّه إذا أعاد المعدومَ لكان بينه وبين المُبتدأ فرقٌ بين المُبدأيّة والمُعاديّة، والفارق بينَهُما من تلك الجهة هو تخلّلُ عدم المُعاد بين وجوديه الأوّل والثّاني، ولا يورث شيء آخر هٰذا الفرق (٦٠) من تلك الجهة من غير اعتبار هٰذا التّخلّل، وهٰذا الفارقُ يستلزمُ الاتّصاف المُعاد بهٰذا

المعدوم، وذلك الاتّصافُ لايكونُ في حال شيء من وجوديه ولا حال العدم السّابق عليهما واللّاحق المُخرَج عنهما. فالمُعاد يتّصف بذلك العدم الخاصّ فيما بينَ الوجودين، وذلك مستلزم لتعيين المُعاد المعدوم وعدمه بين وجوديه، وهٰذا خلافُ ما تقررّ علىٰ ما فهمتهُ من تفهيمه.

وتوضيحُ الدّعوىٰ بوجه آخر: أنّ الاتّصافَ بالمعدوميّة بالاحتمالات التّوهّميّة لا التّحقيقيّة، إمّا بأن لا يكون الموصوفُ شيئاً متعيّناً، فيكون إلّا شيئاً لا تعيّنَ له أصلاً، وإمّا أن يكون متعيّناً وكان الوجود مسلوباً عنه، وإمّا أن يكون العدمُ ثابتاً له بتعيّنه.

وكلٌّ من الأخيرين مُحالٌ علىٰ ما يُفهمُ من تفهيمه، وإنّما هو احتمالٌ يتوهّمه مَن ليس له تحقيقٌ.

وإعادةُ الشّخص المعدوم إنّما هو بتحلّل زمان عدمهِ بينَ زماني وجوديه الأوّل والثّاني، بأن يكونَ وجودُه الثّاني وارداً علىٰ ما اتّصف بالوجود الأوّل أولا بعينه وقد عُدِمَ في الزمان المتخلّل،

فلو أعاد المعدومَ كان وجودُه الثّاني وارداً على ما اتّصف بالوجود الأوّل بعينه بعدكونه معدوماً في الزّمان المتخلّل أو معدوميّة في الزّمان المتخلّل:

إن كان بالوجه الأوّل من الاحتمالات الثّلاثة لم يكن وجودُه الثّاني وارداً على الموصوف بالوجود الأوّل بعينه، إذ لم يبق لذلك الموصوف تعيّنٌ. وهو حينئذ لا شيء غيرُ متعيّن كسائر المعدومات الغير المتعيّنة، فلم يتعيّن هو بأنّه الّذي كان موجوداً أوّلاً، فعُدِمَ ثمّ وُجِدَ، وظاهرٌ أنّ هٰذا التّعيّن إنّما يتأتّىٰ بحفظ متعيّن متّصف بالوجودين والعدم في الأزمنة الثّلاثة.

وإن كان بأحد الوجهين الأخيرين أمكنت الإعادةُ ولزم خلافُ ما فهمته، فافهم.

وخلاصةُ الكلام في المرام: أنّه إذاكان أمرٌ بعينه موجوداً في زمانين لزم أن يكون في الزّمان المتخلّل بينهما ثابتاً محفوظاً بتعيّنه، فإنّ كلّ ماكان هو هو بعينه

في زمانين كان محفوظ الذّات بينهما وامتنع أن يكون ذاتُه في ذلك (٦١) الزّمان المتخلّل لا شيئاً لم يكن له تعيّنٌ أصلاً بوجهٍ لم يكن بينه وبين سائر المعدومات فرقٌ؛ فلا مجالَ لاحتمال أن فرضه في الزّمان الثّاني ما يخصّصه بأنّه هو الّذي كان موجوداً أوّلاً بنفسه علىٰ أنّ مخصّصات الماهيّات لا تكون من إحدى المقولات.

ومَن أنصفَ عَلِمَ أنّه لا شيء من شيء منهما يخصّصُ شيئاً بهٰذا الوجه. ومتىٰ أوهمك شيءٌ فانظُر إلىٰ ما أتىٰ بالإيماء وإلىٰ ما سيأتي قريباً. فمن تنبّه بفطرتهِ الصّحيحة وفطنتهِ السّليمة بحكم حكمتُ به، تفطّن بامتناع إعادة المعدوم. فعند الإقرار عليه بالإنكار وفي الإنكار له الإقرارُ. وللنّاس فيما يعشقون مذاهبُ. ولو توهّم البادى حفظ في المبادى فليَعلم أنّ حفظ العلم لا يفيدُ انحفاظ المعلوم.

وممّا يُنبّهُ ـ علىٰ أنّ الحكمَ الّذي حكمتُ به، بل عدمَ عود المعدوم عقيدةٌ صحيحةٌ يعتقدها طبيعةٌ سليمةٌ ـ أنّه إذا أدرك أحدٌ شيئاً خفيّاً، ثمّ أدركه بعدَ حين بمُخصّصاته الّتي أدركه بها، جَزَمَ بأنّه الّذي أدركه قبلُ وسيُنكرُ انعدامُه وعودُه. ولو اتّفق في مادّة انعدامه وعود مثله بأمثال عوارضه وعلم ذلك، نَسَبَ نفسَه إلى الاشتباه والالتباس. ولو توهّم أنّ هٰذه المُخصّصات مفيدةٌ للعود لم يكن في الأوّل مبتدءاً، بل كان مُعاداً. وفرقٌ بيّنٌ بين العدم والانعدام ولن يتشابه ما لهما من الأحوال والأحكام.

ولعلّ الوجهَ الّذي رأيتُهُ .[أوّلاً، وكذا ما أو ضحت به الدّعوى ثانياً] أحسنُ وأوجهُ من وجوه رأها غيرى.

ثمّ أقول: يرد على الدّليل المبنيّ على التّعسّف بعدم الفرق بين المُبتدأ والمُعاد إيرادٌ ظاهرٌ، هو أنّ لمانع أن يمنع إمكانَ وجود مُبتدأ من الحوادث، ونقول: كلُّ ما يحدثُ فهو مُعادٌ، وليس للحوادث مبتدأ زمانيّ، بل كلّ ما يحدثُ فقد حدث قبلُ مرّاتٍ بغير نهاية، فأينَ المُبتدأ.

فكما أنكم تقولون: كلُّ حادث مُبتدأ غيرُ مُعاد، نقولُ: كلُّ حادث مُعادٌ غيرُ

مُبتدأ، اللّهُمّ إلّا أن يُتكلّف ويُقال: قد يُعتبرُ في دلائل العقليّات الفروضُ والتّقديراتُ وفيه ما فيه، كما لا يخفىٰ على النّبيه . (۶۲)

ثمّ أقولُ: يمكن أن يوجّه الوجهُ الّذي رأيتهُ بوجهٍ لا يتوجّه عليه هٰذا، فلا يُتشبّثُ بعدم الفرق [بين المَبدأ والمُعاد، فتنّبه له.]

[وأمّا تطبيق عبارة الشفاء على هٰذا الوجه] فتوجيهُه أنّ اعتبارَ المماثلة والبدليّة من آدابها اتّحادُ الزّمان محلّاً أو موضوعاً لدفع توهّم أن يكون الاختلافُ بينهُما بالماهيّة أو بشيء مّا أُشيرَ إليه بوجه آخر لعلّهُ حسبها أظهر. ولا يخفىٰ أنّه علىٰ ما حررّنا لا مَجال لهٰذا الاحتمال .

وقولُه: «علىٰ أنّ ، الخ» ، إشارةٌ إلىٰ ردّ إيراد يتوهّم ورودُه علىٰ دليله بما يراد منه بتقريرات وتحريرات أورد أوّلاً بوجهٍ وجهّتهُ. وتقريرُ هٰذا الإيراد أنّه لِمَ لا يجوز [أن يكون] الفرقُ بين المُبتَدأ والمُعاد بأن يعود المُعاد مع زمان ابتدأ فيه، فيكون المُعادُ في زمانين والمُبتَدأ في زمان واحد .

<إزالة الإيراد في المبتدأ أو المُعاد بوجوه>

ومن تبصّر يتبصّرُ أنّه لا يُخلّ هٰذا الخيال بما توهّم من الخيال بوجهٍ في وجهٍ رأيتُه. ويمكن إزالتهُ عن سائر الوجوه بوجوه:

منها: أنّ شيئاً من الأزمنة لا يبقىٰ، فيمتنع إعادتهُ بأصل الدّليل.

ومنها ما أشار إليه بقوله: «وعلىٰ أنّ المعدوم إذا أُعيدَ بوقته لم يكن المُعاد مُعاداً، إذ المُعادُ هو الّذي يُوجَدُ في وقت ثان، لا في الوقت الأوّل».

ثمّ أشار إلىٰ ردّ ما يتوهّم ورودهُ فيقال: الوقتُ الأوّل مُعادٌ في الوقت الثّاني، فأفاد ما يفيد هٰذا، بما محصّلهُ: إنّ الوقتَ إن كان موجوداً عُدِمَ ثمّ أُعيد في وقت آخر، كان للوقت وقتٌ آخَرُ يوجد فيه ويُعدَم، وهٰذا باطلٌ؛ وإن لم يكن موجوداً وكان موهوماً لم يكن في الواقع وقتٌ ووقتٌ، فلا يكون عودٌ. علىٰ أنّ العقل يدفع أن يكون الموهوم الغير الموجود مُعاداً في الواقع.

وحملُ العبارة علىٰ هذه الإشارة غيرُ بعيد، فإنّه لا يبعد أن يكون المرادُ، بقوله «احتيج ، الخ»، أنّه إذا أعيد بهٰذا الوجه لهٰذا الفرق احتيج أن يُعادَ جميعُ الخواصّ الّتي بها هو هو ما هو بما هو فارق، ومن خواصّه في الإعادة بهٰذا الوجه الفارق الوقتُ، فيكون الوقتُ مُعاداً، ليختصّ المُعادُ بما يفرّق بينه وبين المُبتَدأ بهٰذا الوجه، ولم يُرِد أنّ الوقت والزّمان من المُشخّصات مطلقاً ليردَ عليه ما يردُ ممّا لا مردّ له، هٰذا.

ولقائلٍ أن يقول(٦٣): إنّ مدارَما استدلّ به في امتناع إعادة المعدوم علىٰ عدم امتياز المعدومات والأعدام، وهٰذا خلافُ ما قرّره كثيرٌ من الأعلام وجمهورُ أصحاب الكلام.

قال الفريدُ صاحبُ التّجريد: «وقد يتمايز الأعدامُ، فإنّ عدمَ العلّة علّةٌ لعدم المعلول، ولا عكسَ»، وأورد أمثلةً ونظائرَ أُخَرَ.

فإن قال: هذا قائلٌ . قلنا: يمكنُ أن يُجابَ عنه بوجوهٍ:

منها: أنّ جمهورَ الشّارحين قررّوا أنّ مراده التّمايزُ في الذّهن لا في العين، ولو كان مرادهُ ومرادُ سائر القائلين بالتّمايز هٰذا، أمكن أن يقال: بين المُبتَدأ والمُعاد فرق في الواقع وإن لم يكن ذهنٌ، كما لا يخفىٰ علىٰ من له ذهنٌ.

ومِنها: أنّ التّمايزَ بين الأعدام لو كان كان بتمايز ما يُضافُ إليه العدمُ، علىٰ ما يشعر عليه الأمثلة. وتوضيحُه: أنّه كما أنّ الوجود يتخصّص بتخصّص الموضوع، علىٰ ما نصّ عليه الفريدُ في التجريد، كذلك العدمُ إنّما يتعيّن ويتخصّص بتعيّن ما يضاف إليه وتخصّصهِ، ولاشتراكِ المُبتدأ والمُعاد في الماهيّة والمُشخّصات علىٰ ما فُرِضَ لا يتمازان، فلا يتمايزُ عدمُهما.

فلو كان في العدم تمايزٌ وكان المُعادُ في العدم متميّزاً كان المُبتدأ أيضاً كذلك، ولم يكن فرق بينهما بهٰذا الوجه، ولتخصّص الوجودِ بالموضوع لم يكن بين وجودى المُعاد تخالفٌ. وظاهرٌ أنّ وجودَ أمر واحد لا يختلفُ باختلاف الزّمان، وإلّا لكان لكلّ موجود في زمان وجوداتٌ كثيرةٌ لا تكاد تُحصىٰ.

ثمّ أقولُ: بما أشرتُ إليه يظهر وجهُ قول من قال في إعادة المعدوم: «يلزمُ تخلّلُ العدم بينَ شيء واحد».

وتوجيهُهُ: أنّه إذا لم يختلف وجودُ أمر واحد باختلاف الزّمان لم يظهر لإعادة المعدوم وجهٌ. فإنّه إذا وجد ثمّ عدم ثمّ وجد، لزم تخلّلُ عدم شيء بينَ ذلك الشّيء الواحد الموجود بوجود واحد وبينَ نفسه الموجود بذلك الوجود بعينه. ولعلّ الفطرة السّليمة لا تُجوّزه، ومن جوزّه فليُجوزّه بمفاسده، ولا يذهبُ عليك أنّ التّوجيه بهٰذا الوجه أوجَهُ ممّا هو المشهور عند الجمهور.

ثمّ أقول: بوجه من النّظر: يظهرُ في هٰذا الوجه حالٌ هو أنه ظاهرٌ أنّ اختلاف زمان حدوث الوجود (۶۴) يستلزم اختلافه وإن لم يستلزم ذلك اختلاف زمان البقاء. فعلىٰ هذا لمانع أن يمنع انحصار مخصّص الوجود في مخصّص الموضوع. نعم لهٰذا الحصر وجهٌ، وتوجيههُ بعد ثبوت امتناع الإعادة.

ثمّ بعد هٰذا أرىٰ لقوله «علىٰ أنّ ، الخ» ، تفسيراً آخَرَ. وتحريرُ هٰذا أنه أومي

فيما مضىٰ إلىٰ أنّ العدم بين الوجودين يتخصّصُ بهما. فكأنّ قائلاً يقول: إنّهما يتخصّصان ولا يتشخّصان، لاتحّاد الموضوع، فكيف يُشخّصان غيرَهُما.

فالمستدلّ في جوابه يقول: اختلافُ الوجودين ظاهرٌ باختلاف زماني حدوثهما. فالقائل يعود ويقول: الزّمان يعود. فلردّ هٰذا أورد أن عودَ الزّمان غير معقول.

فعلىٰ هٰذا يكون مؤدّىٰ كلامه أنّ المعدوم إذا أُعيدَ علىٰ ما توهّم فيكون مُعاداً بوقته، لئلّا يختلف وجودهُ باختلاف وقت حدوثه. فاحتيج أن يُعادَ بجميع خواصّه الّتي منها الوقتُ علىٰ ما توهّمه. وحينئذ لم يكن المعدومُ مُعاداً. وتطبيقُ ما في كلامه علىٰ هٰذا ظاهرٌ لا يخفىٰ.

وتحصيلُ هٰذا بتلخيصه: أنّه لو أُعيدَ المعدومُ بعينه احتيج إلىٰ أن يُعادَ بوقته الأوّل، وإلّا لزم حدوث أمر بعينه بوجوده في زمانين، واللّزومُ بيّنٌ وبطلانُ اللّازم مبيّنٌ بما أجمل وفصّل وما شرح وجرح.

ولا يذهبُ عليك أنّ في كلّ وجه وتوجيه في العبارة ضرباً من التّعمية والحزازة. وما أفاد الأُستادُ أيضاً غيرُ خال عن كلف وتكلّف.

[ثمّ أقولُ: إنّ التّقريرات والتّحريرات المشهورة المذكورة لهٰذا الدّليل غيرُ خال عن مخائل وإيرادات:

منها: أنّه لم لا يجوزُ أن يكونَ الفرقُ بأنّ عوارضَ المُعاد مُعادٌ، وعوارضَ المُبتدأ مبتدأ ويمكن إزالتُه بوجه؟

ومنها: أنّه لم لا يجوز أن يكون الفرق بأنّ المُعاد وُجِدَ مكرّراً والمُبتدأ وُجِدَ أوّلاً غيرَ مكرّر؟ ويمكن دفعهُ: بأنّ كون الشّيء موجوداً في زمان سابق مرّةً وأُخرىٰ في زمانٍ لاحقٍ اعتبارٌ وهميٌّ تصوريٌّ، لا نفسُ أمرىّ، ولو اتّصف حادثٌ بالوجود اتّصف بوجود حادث، وإلّا يتّصفُ بأنّه لوكان موجوداً قبلُ ثمّ عُدِمَ ثمّ اتّصف بالوجود، وقد مرّ إشارةٌ إلىٰ هٰذا، فتذكّر.]

وأفاد بعضُ أجلّة المعاصرين في توجيه ظهور ما يظهر من قوله «وعلىٰ،

الخ»: إنّ لزمانِ وجودِ الشّيء بوحدته الاتّصاليّة مدخلاً في تشخصه، فإذا انقطع اتّصالهُ من حيث هو زمان الوجود يتخلّل العدمُ لم يبق الشّخصُ. وأيضاً إنّ للحدوث مدخلاً في تشخّصه، ولما بعده من الزّمان مدخلاً في حفظ ذلك الشّخص بشرط اتّصاله من حيث هو زمانٌ.

أقولُ: قباحةُ وجهيهِ ظاهرةٌ بوجوه ظاهرة غير خافية على من له بصيرة.

(۱) مِنها: أنّ ما الّذي تشخصُ الزّمان الّذي جعله بوحدته الاتّصاليّة مُشخّصاً للشخص إن كان هو هٰذا الشّخصَ، على ما يُشعِرُ عليه ظاهرُ عبارته، لزم الدّورُ، فإنّه جعل الزّمانَ مُشخّصاً للشّخص والشّخصَ مُشخّصاً معيّناً للزّمان. وكيف يُشخّصُ شيء بمُشخّص يتشخّصُ به ولا يكون هٰذا دورَ معيّةٍ وزمان وجود شخص بأيّ خصوصيّة يخصّصُ تشخّصُ هٰذا الشّخص بمدّته وامتداده؟ (۶۵)

فإن تشخّصَ ببقاء هٰذا الشّخص ظهر الدّورُ، وإن تشخّصَ بحالة أُخرىٰ غير مدّة بقاء هذا الشّخص: فإن تعيّنَ بتلك المدّة لزم مالزم أوّلاً، وإلّا بطل وفسد ما أوهَمَ أو توهّمَ إلّا بجهالة لا يلتزمها إلّا مثلهُ.

لا يُقال: لعلّه أراد أنّ الّذي يوجد الشّخصَ يُعيّن زماناً فيجعلهُ بوحدته الاتّصاليّة مُشخّصاً لذلك الشّخص.

لأنّا نقولُ: إنّ الشّخصَ يُوجِدُ شخصاً مُتشخّصاً في أوّل ذلك الزّمان، وليس هناك تمامُ ذلك الزّمان بوحدته الاتّصاليّة، علىٰ أنّ ذلك في أفعال الطبائع مُشكلٌ.

(۲) ومِنها: أنّ الشّخصَ إن تشخّصَ بتمامِ زمان وجوده لم يكن مشخّصاً إلّا بعد موته وفنائه، وإن تشخّصَ بشيء منه لزم تبدلُّ مُشخّصاته، وإن التزم أن شيئاً مّا كليّاً مُشخّصٌ لزم أن يكونَ الكليُّ مُشخّصاً، وإن توهّم أنّ كلّ بعض شخصٍ يلزمهُ التزامُ كلّيّة الشّخص.

(۳) ومِنها: أنّه ظاهرٌ أنّه لايكون لشخص واحد مُشخّصاتٌ، كلٌّ يَستقلّ بتشخّصه، بل لو تكثّرت المُشخّصاتُ لكان الكلّ بكلّه مُشخّصاً واحداً، فلا يَستقلّ غيرُ الزّمان بتشخّصه حتّى يتشخّص به الزّمانُ، إذ هو بالزّمان أيضاً. فلو كان كلّ

زمان، وجودُهُ بتمامه مُشخّصاً له لم يكن شخصاً إلّا بعد انعدام تشخّصه وفنائه، وإن كان لكلّ جزء منه مشخّصاً لزم المحذورُ المذكورُ آنفاً وسابقاً، أوّلاً وآخراً .

(٤) ومِنها: أنّ الزّمان ـ علىٰ ما اتّفق عليه كلمةُ الكملة، وقد اعترف هو أيضاً به ـ مُتوهّمٌ، وهو مقدارُ الحركة القطعيّة المخيلّة المتوهّمة الغير الموجودة، فكيف يكون قدراً متوهّماً غيرَ مستقرٍّ فيه مُشخّصاً بشخص موجود مستقر؟ وكيف يتشخصُ مُتشخّصٌ موجودٌ حالَ وجوده بمُشخّص معدوم، والزّمانُ الّذي له الوحدة الاتّصاليّة بتمامه ليس بموجود في شيء من حالات وجود الشّخص؟

(٥) ومِنها: أنّ الشّخصَ في كلّ آن من آناتِ زمانه هو هٰذا الشّخصُ بعينه، وليس ذلك الزّمان بموجود في شيء من الآنات .

[لا يُقالُ: كما أنّ الزّمانَ بوحدته الاتّصاليّة مُشخّصٌ كذلك مُتشخّصٌ بآناته.

لأنّا نقولُ: يعودُ المحذورُ المذكورُ بزيادة، فإنّ تلك الآنات مختلفة مخالفة لذلك الزّمان وأجزائه، فيلزمُ كما يلزمُ أوّلاً إمّا كلّيّةُ المُشخّص أو كليّةُ الشّخص.]

وأيضاً ما أشار بقوله «أيضاً» الخ، باطلٌ أيضاً. وهو تخييلٌ خالٍ عن التّحصيل. وفي قوله «إنّ للحدوث مدخلاً في تشخّيصه» إجمال وإهمال، وفيه ما لا يخفىٰ من وجوه الإبطال.

وأقول: إنّ التّقريرات والتّحريرات المشهورة المذكورة لهذا الدّليل غيرُ خال عن مخايل وإيرادات: مِنها: أنّه لِمَ لا يجوزُ أن يكون الفرقُ (٦٦) بأنّ عوارض المُعاد مُعادٌ وعوارضَ المُبتدأ مُبتدأ، ويمكن إزالتُه بوجه . ومِنها: أنّه لم لا يجوزُ أن يكون الفرقُ بأنّ المُعاد وجد مكرّراً والمُبتدأ وجد أوّلاً غير مكرّر؟

ويمكن دفعهُ: بأنّ كونَ الشيء موجوداً، في زمان سابق مرّةً وأخرىٰ في زمان لا حق، اعتباريٌّ وهميّ تصوّريّ لا نفسُ أمريّ؛ ولو اتّصف حادث بالوجود اتّصف بوجود حادث، ولا يتّصف بأنّه كان موجوداً قبلُ، ثمّ عُدِمَ، ثمّ اتّصف بالوجود. وقد مرّ إشارةٌ مّا إلىٰ هذا. فتذكّر .

تبصرةٌ في تذكرة

لا يخفىٰ على المتبصّر أنّ كلّ ماذكرتُه وذكره غيري في تفسير قوله : «علىٰ أنّ المعدوم الخ» ، فيه تكلّفاتٌ لا تخلو عن تعسّفات. والّذي سنح لي في بادئ نظري أنّه يمكن أن يفسّر هٰذا بوجه، لعلّه أوجهُ وأقلّ تكلّفاً. فأُشيرُ أوّلاً إلىٰ نكتة، هي أنّ الأمثال إنّما تتفارق وتتخالف بمُخصّصات وعارضات، ولا يلزم أن تكون هى المُشخّصات وإن لزمت المُشخّصات. فكلّ مُخصّص لا يلزم أن يكون مشخّصاً .

ثمّ إنّ اختلافَ أزمنة حدوث الحوادث من المُخصّصات وإن لم يكن من المُشخّصات ـ وظاهرٌ أنّ أحدَ المثلين الحادث في زمان غيرُ مثله الحادث في زمان آخر ـ فالشّخصُ الواحدُ لا يتّصف قطعاً بما يوجب اختلافه، ضرورةَ أنّ الشّخص الواحد لا يخالف نفسه، وإذاكان اختلافُ زمان الحدوث مستلزماً للتغاير لم يختلف زمانُ حدوث شخص واحد. فلو أُعيد المعدومُ بشخصه اختلف زمانُ حدوثه، فيلزم اتّصافُه بما يوجب اختلافه .

لا يُقالُ: علىٰ تقدير امتناع إعادة المعدوم، [هٰذا صحيحٌ .

لأنّا نقولُ:] هٰذا صحيح صادق مطابق للواقع، وكلُّ ما يستلزم خلاف الواقع خلافُ الواقع. فإذاكان إعادةُ المعدوم مستلزماً لخلاف الواقع كان خلافَ الواقع، والفطرةُ حاكمةٌ بأنّ اختلاف زمان الحدوث مستلزمٌ للاختلاف الحادث. فعلىٰ تقدير أن يكون تقديرٌ مخالفاً لهذا، لم يمكن وقوعُ ذلك المبتدىٰ .

فبعدَ هٰذه النّكتة يظهر لكلامه في مرامه وجهٌ وتوجيهٌ (۶۷) بتفسير وتحرير ظاهر.

[فهٰذا شيء من الوجوه الّتي أشرتُ إليها في هٰذا الموضع وقررّتُها وما ذكره غيرى وحررّتُها، وهي من المُقنِعات كافيةٌ لقناعة أهل البصارة، ومن أراد أن يرىٰ البرهان، فعليه بالنّظر إلىٰ رياض الرضوان الّتى رتّبتُها في سالف الزّمان] .

قال الإمام: المعدومُ لا يُعادُ، وبراهينُه ثلاثة:

الأوّل، ما انعدم لم يبق هويّتُه، وما لا يكون له هوّيةٌ لا يمكنُ أن يُحكمَ عليه بحكمٍ أصلاً، فامتنع أن يُحكمَ عليه حالَ العدم بصحّةِ العود.

الثّاني، لو صحّ إعادةُ المعدوم لصحّ إعادةُ الوقت، والحكمُ بالفرق تحكّمٌ، فيكون وقتُ إعادتهِ بعينه وقتَ ابتدائه، فيكون مُبتدأ من حيث إنّه مُعادٌ.

الثالث أنّه إذا أُعيدَ و [وجد] معه مثلُه، فهما متساويان في الذّات ولوازمها، فليس الحكمُ علىٰ أحدهما بأنّه مُعادٌ أولىٰ من الحكم على الآخر.

فإن قيل: ذلك إنّما ليس هو، لأنّه هو الّذي عُدِمَ، والآخرُ لم يكن كذلك.

فنقول: هٰذا هو الّذي وقع فيه الإشكالُ، فإنّ الحكمَ علىٰ أحدهما بأنّه مُعادٌ وعلى الآخر بأنّه مُبتدأ مع تساويهما في الماهيّة والعوارض مُستحيلٌ ينكرهُ صريحُ العقل.

ونعم ما قال الشّيخُ الرّئيسُ أبو علي: «كلُّ مَن رجع إلىٰ فطرته ورفض نفسَهُ من العصبيّة، شهد بأنّ إعادةَ المعدوم مُمتنع [الوجود]»، بأنّه لو كان موجوداً يتوقّفُ على امتياز سابق حتّىٰ يتميّز هو دونَ غيره والآخر بهٰذا الامتياز، وقد مرّ غيرَ مرّة أنّه لا يتميّزُ بينهما حالَ وجودِهما أصلاً، وظاهرٌ أنّ الحكمَ بأنّ أحدَهُما كان موجوداً أوّلاً دونَ آخر لا يتأتّىٰ إلّا بأن يكون هٰذا متميّزاً عن الآخر.

وأيضاً هٰذا الوصفُ، أعنى الوجود السّابق الّذي جعله مميّزاً، إن لم يعرض له في الواقع لم يتميّز في الواقع، وإن عرضه كان عروضُهُ لعلّة خارجة، فإنّه ليس لماهيّته ولا من لوازمها، وقد فرض اشتراكُ المُبتدأ والمُعاد في جميع الأسباب الخارجة مُشخصّةً وغيرَ مشخّصة. فمن أين يحصل هٰذا الوصف لأحدهما دون الآخر؟

لا يُقالُ: الوهمُ يَنتزعُ هٰذا الوصفَ من أحدهما دونَ الآخر.

لأنّا نقولُ: بماذا يميّزُ بينهما حتّىٰ ينتزعَ من هٰذا دون ذاك، وليس له حال العدم تميّزٌ محفوظٌ باقٍ. وأيضاً انتزاعُ الوهم بالفرض الكاذب لا يفيدُ التّميّزَ الواقعَ في الواقع. وحيثُ لم يكن بينهما في الواقع تميّزٌ بوجه، لم يتميّز أحدُهُما بصحّة الانتزاع

دونَ الآخر.]

قال الشّيخُ في التعليقات:

«إذا وُجِدَ الشّيءُ وقتاً مّا ثمّ لم ينعدم واستمرّ وجودُه في وقت آخر وعلم ذلك أو شوهد ، عُلِمَ أنّ الموجود واحد ؛ وأمّا إذا عُدِمَ فليكن الموجودُ السّابق «أ» و ليكن المُعادُ الّذي حدث «ب»، وليكن المُحدثُ الجديدُ «ج»، وليكن «ب» كـ«ج» في الحدوث والموضوع والزّمان وغير ذلك ولا مخالفة إلّا بالعدد. فلا يتميّزُ «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «أ» منسوباً إليه دون «ج». فإنّ نسبة «أ» إلىٰ أمرين متشابهين من كلّ وجه إلّا في النّسبة الّتي ينظر هل يُمكِنُ أن يختلفُ فيهما أولا يمكن، لكنّهما إذا لم يختلفا فليس أن يُجعَل لأحدهما أولىٰ بأن يُجعَل للآخر .

فإن قيل: إنّما هو أولىٰ لـ«ب» دونَ «ج»، لأنّه كان لـ«ب» دونَ «ج»، فهو نفسُ هٰذه النّسبة وأُخِذَ المطلوبُ في بيان نفسه، بل يقولُ الخصمُ «إنّما كان «لج»، بل إذا صحّ مذهبُ مَن يقول: «إنّ الشّيء يوجد ويفقد من حيث إنّه موجود ويبقىٰ من حيث ذاته بعينه، وإنّما لم يفقد لم من حيث هو ذاتٌ، ثمّ أُعيدَ إليه الوجودُ.

أمكن أن يُقالَ بالإعادة، إلىٰ أن يبطل من وجوه أُخَرَ، وإذا لم يُسلّم ذلك ولم يُجعل للمعدوم حال العدم ذاتٌ لم يكن أحدُ الحادثين مُستحقاً (۷۸) لأن يكون قد كان له ، إذ هو الوجودُ السّابقُ دونَ الحادث الآخر، بل إمّا أن يكون كلّ واحد منها مُعاداً أو لا يكون ولا أحدُهُما مُعاداً. وإذا كان محمولان الاثنان يوجبان كونَ الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمرّ موجوداً واحداً وذاتاً ثابتةً واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً و ذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين شئين اثنين. فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدةً بقى الاثنينيّةُ الصّرفةُ لا غير» .[1]

قيل: «هذا كلامُه، وليس فيه الاستدلالُ على امتناع العود بامتناع الحكم على

---

۱. ابن سينا، التعليقات ،... در تعليقات چاپى يافت نشد.

المعدوم، كما قرّره المتأخرون، وكيف يُتصوّرُ من عاقل مثلُ هٰذا الاستدلال، بل مُحصّلهُ: أنّ العدم عبارة عن فقد الذّات وبطلانه، فلا يكون موضوعُ الوجودين والعدم شيئاً واحداً، لعدم أنحفاظ وحدة الّذات حال العدم. فامتيازُ المُعاد من المُستأنف المفروض، واختصاصُه بصفة الإعادة: إن كان لكونه باقياً [ثابتاً خ د] من حيثُ الّذات في العدم فهو باطل، لأنّ المعدوم لا هويّة له، وإن كان لكونه مفروضَ الوجود أوّلاً فهو عينُ النّسبة الّتي وقع النّظرُ في إمكانه، وذلك غيرُ متصوّر مع فقد الاستمرار.

ولكن يبقىٰ أن يُقال، علىٰ ما قيل: المعدومُ في الخارج يجوزُ أن يبقىٰ في نفس الأمر بحسب الذّهن، فتحفظ وحدتهُ بحسب ذلك الوجود.

ويندفعُ: بأنّ الوجودَ الذّهنيّ بالحقيقة هو الهويّة المكتنفة بالمُشخّصات الذّهنيّة واتّحادُها مع الموجود الخارجيّ بمعنىٰ أنّها بعد التّجريد عينه، فليست إيّاه مُطلقاً بالفعل» انتهىٰ قول صاحب القيل.

وأفاد الأُستاذُ، قدّس سرّه، قائلاً: فيه بحثٌ من وجوه:

(١) مِنها: أنّ ما التزمهُ من بقاء ذات موضوع العدم حال الانعدام لو كان لازماً لما كان شيء من الأشياء موضوعاً للعدم قابلاً له، لعدم انحفاظ الّذات (٦٩) حال العدم. والانعدام، بل العدمُ يطرأ الموضوع الموجود وينفى الموضوعُ عند طريانه، وهو ظاهر؛ وليس في كلام الشّيخ ما يدلّ علىٰ أنّ موضوع الوجودين والعدم ليس شيئاً واحداً فتفسيرُ كلامه بذلك ليس بسديد.

(٢) ومِنها: أنّ الموجود الذّهنيّ والخارجيّ ليسا شخصاً واحداً، بل هما شخصان، [ضرورةً]، فلم يكن بقاء الشّخص الذّهنيّ بقاء الشّخص الخارجيّ.

ثمّ قال صاحب القيل: إنّى ما التزمتُ ما نسبه إليّ ثمّ تبلبل بما لا يُصغىٰ إليه.

وأقول: دلالة العبارة علىٰ ما نسبه الأُستادُ [إليه] ظاهرةٌ، وإنكاره مكابرة.

ثمّ في عبارة الشّيخ دلالة ظاهرة علىٰ ردّ إيراد أورَدَ هٰذا المعترضُ المحصّل،

وفيما حصّله به إشارةٌ إلىٰ بطلان إيراده واعترافٌ بفساده، ولعلّه نسي مقالته ولم يدر عبارته.

(١) ثمّ دفعهُ وردّهُ بما نقله، من جواز البقاء في نفس الأمر مدفوعٌ مردودٌ بوجوه:

مِنها: أنّه لوكان الموجودُ في الذّهن بعدَ التّجريد عينَ الموجود في الخارج لكان للموجود في الخارج بقاءٌ بوجه، ومثلُ هٰذا البقاء كافٍ، كما لا يخفىٰ؛ وظاهرٌ أنّه لا يحدثُ بالحذف ما لم يكن. فإذا كان المحذوفُ عنه المُشخّصاتُ الذّهنيّةُ هو بعينه الأمرَ الخارجيَّ كان الأمرُ الخارجيّ باقياً ويكون هٰذا كافياً ولزم أن يكون الأمرُ الخارجيُّ كلّيّاً والميّتُ حيّاً والمعدومُ حال العدم موجوداً.

(٢) ومِنها: أمورٌ أُخَرُ شتّىٰ لا تخفىٰ علىٰ أولى النُّهىٰ

فهذا شيءٌ من الوجوه الّتي أشرتُ إليها في هذا الموضع وقرّرتُها وما ذكره غيري وحرّرتُها، وهي من المُقنعات كافية لقناعة أهل البصارة. ومن أراد أن يرى البرهانَ فعليه بالنّظر إلىٰ رياض الرّضوان، الّتي رتّبتُها في سالف الزّمان. ومن المتأخّرين مَن زعم امتناعَ إعادة المعدوم واستدلّ عليه بوجوه، وردّ عليها. ولشهرة الإيراد والرّدّ لا نطوّل بإيرادها. وفي تعليقاتنا(٧٠) على الشّرح الجديد للتّجريد لهذه بسطٌ وتفصيلٌ.

ثمّ الانصافُ أنّ مَن كفّر مُنكرَ الإعادة بزعم استلزامه لازالة... المعاد. وهو كفرٌ... أمّا أوّلاً فلفساد... عدم الإعادة بعد الموت. وأمّا ثانياً فلأنّ... بالملزوم لا تستلزم... بلازم، ولهذا لا يكفّر المجسّمةَ القائلةَ بجسميّته تعالىٰ مع أنّها مستلزمةٌ للحدوث... بعضُ أعلام الإسلام...

والأحكام، والكفر والإيمان والإسلام متعلّقة بالاعتقاد.

فمن اعتقد أنّه تعالىٰ قديمٌ ولم يعتقد أنّ الجسميّة تنافى القِدم، وسلّم دلائل الاستلزام لم يكن كافراً. ولا يخفىٰ أنّ مثلَ هذا جارٍ في ما نحنُ فيه أظهرُو أجلىٰ،

فإنّ إنكارَ استلزام الجسميّة للحدوث لا يخلو من مكابرة ومعاندة ومشاغبة. ولمنع استلزام منع الإعادةِ لعدم المُعاد وجوهٌ وجيهةٌ وأسانيدُ صحيحة.

والرّئيسُ بغلوّه وعلوّه في إنكار الإعادة له غلوٌّ في الإقرار بالمعاد الجسماني، علىٰ ما ينادي عليه عباراتٌ في كتبه ورسائله، كالشفاء والنجاة ورسالة أقسام الحكمة الّتي فيها مبالغات في هذا. وقد يُنسَبُ إليه رسالة في الإنكار، وهي من مُبتدعات بعض الملاحدة، منحولة إليه وليست له وليس خبرٌ عنها علىٰ ما يُخبِرُ عنها سائرُ أقواله ويشهدُ عليه مجارى أحواله، وكذا الإمام العلّامة الرّازيّ والفريد صاحب التجريد أنكر الإعادة وقرّر المعاد.

تبصرةٌ

<آراءُ أهل العالم في المعاد خمسةٌ>

قال الإمامُ: «آراءُ أهل العالم في المعاد خمسةٌ. وذلك أنّ المعاد إمّا جسمانيّ فقط، أو روحانيّ فقط، أو كلاهما، أو ليس بواقع أصلاً، أو ليس شيءٌ من هٰذه الاحتمالات مجزوماً. فالأوّلُ قولُ أكثر المتكلّمين، والثّاني قولُ الفلاسفة الإلٰهيّين، والثّالثُ قولُ جمع من الفلاسفة، والرّابعُ قولُ القدماء من الطبيعيّين، والخامسُ هو المنقولُ عن جالينوس.

ومن أنكر الجسمانيّ ليس له مستمسكٌ أقوىٰ من حكمه بامتناع إعادة المعدوم. ومَن زعم انعدامَ الرّوح لزمه إنكارُ الرّوحانيّ حيثُ يزعمُ امتناعَ الإعادة.

وأكثرُ الملّيّين جوّزوا إعادةَ المعدوم، سيّما المعتزلة القائلين بأنّ المعدوم الممكن شيءٌ وذاته في العدم [باقٍ] وقدرة الله تعالىٰ شاملةٌ لجميع الممكنات.

وكثيرٌ من الملّيين، سيّما كافّة المسلمين، ذهبوا إلى المعاد الجسمانيّ، ومعتمدهُم النّصوصُ الّتي لا تقبل التّأويل، وهو الحقُّ. ومن أنكر منهم الإعادةَ ذهب إلى الجمع والتّفريق». انتهىٰ حاصل كلام الإمام في المرام علىٰ ما أفاده في

غير مقام .

وأقولُ: الحقّ عندي أنّ المعاد الجسمانيّ حقٌّ ثابتٌ من ضروريّات دين محمّد ﷺ، وإنكاره كفرٌ وضلالٌ، وهو في النّشأتين وبالٌ، والمُعادُ في المعاد (۷۱) هو البدنُ الأوّلُ، فإن استلزم إعادةَ المعدوم كان حقّاً وإبطالهُ باطلاً، فإنّ الضّروريّات الدّينيّة أقوىٰ يقيناً من الشّبهات الفلسفيّة. ولوكان فليس بالجمع علىٰ ما زعمه جمعٌ. ثمّ الجمعُ بين الرّوحانيّ والجسمانيّ ليس علىٰ ما هو المشهور عند الجمهور، علىٰ ما حققّنا في رياض الرضوان، والله المستعان وعليه التّكلان .

نقل مقال لشرح حال

<آراء علماء الكلام في ردّ شبهات المنكرين في المعاد الجسماني>

إنّ جمعاً من أعلام الإسلام وعلماء الكلام، حيث أرادوا ردّ شُبَهِ المنكرين للمعاد الجسمانيّ واعترفوا بإعادة المعدوم، افترقوا:

ففرقةٌ قالوا بالجمع والتّفريق؛ ومحصّل كلامهم في المرام أنّ الشّخصَ الإنسانيّ هو هٰذه الأعضاء المخصوصة بهيأة مخصوصة عارضة لها خارجة عنها. فإذا مات زالت الهيأة وبقيت أجزاء الأعضاء، ثمّ في المعاد تجتمع تلك الأجزاء المتفرّقة، فيعود الشّخصُ. ولا يذهبُ عليك أنّه لو لم تكن الهيأة مأخوذة في الشّخص لكان الشّخصُ الميّت المتفرّق المتمزّق باقياً بشخصه. وهٰذا كما ترىٰ، وإن كان عاد المحذورُ، فعاد المعدومُ .

وفرقةٌ قالوا: المُعادُ مثلُ البدن الأوّل، والغزّاليّ مال إليه. ولا يخفىٰ أنّ هٰذا مخالفٌ للمنصوص والمعقول. وكيف يُعذّبُ أحدٌ بجريمةِ مثله، وفي الآيات دلالاتٌ صريحةٌ علىٰ أنّ المُعادَ هو البدنُ الأوّلُ.

<الفصل السادس>

<في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود>

<وأنّ الواجب الوجود لاعلّة له، وأنّ الممكن الوجود معلول،>

<وأنّ الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود>

قال الشّيخُ: «**فصلٌ في ابتداء القول** ، إلخ».

[**أقول**:] إنّ المطالبَ الّتي أشار إليها ما بَيّنَ كلّ واحد منها صريحاً، ولكن صرّح بأُمور يُمكنُ أن يُستفادَ هٰذه: مِنها تعريفُ واجب الوجود والممكن(٧٢)، ومِنها: تحريرُ دليلٍعلىٰ أنّ الواجب لا علّة له، ومِنها: أنّ شيئاً واحداً لا يكون واجبَ الوجود بذاته وبغيره، ومِنها: أنّ الممكنَ له علّة في وجوده وعدمه، ومِنها: أنّ الشّيء ما لم يجب لم يوجد، ومنها: أنّ الواجبَ غير مكافئ لغيره. ومِنها: أنّ واجبَ الوجود واحِدٌ.وسائر ما أشار إليه يُمكِنُ أن استفادتُها من هٰذه، علىٰ ما أُفصِّلُهُ.

وفي ما صرّح به أمورٌ وأبحاثٌ:

أمّا الأوّلُ ـ وهو التعريف والتّحديد ـ ففيه من التّفصيل للتحصيل ما ينبغى أن لا يغفل عنه أهلُ التّحصيل: مِنها: أنّ وجوبَ الوجود نظراً إلى الذّات لا يستلزمُ سلبَ وجوب الوجود إذا لم يُعتبَر بذاته، لجواز أعميّة الثّاني ؛ فإنّه إذاكانت الشّمسُ طالعةً كان البيتُ مُضيئاً، ولا يستلزمُ ذلك أنّها إذا لم تكن طالعةكان البيتُ مُظلِماً، لجواز أن يكونَ مُضيئاً بالمِصباح .

وإن أُريدَ أنّ هٰذا تحديدٌ مُساوٍ، فيكون المرادُ أنّ الواجبَ هوالّذي إذا اعـتُبِرَ بذاته وجب وجودُه، وإذا لم يُعتَبَر بذاته بل بغيره لم يجب وجودُهُ. فيَرِدُ عليه: أنّ الواجبَ ـ علىٰ ما أثبته الدّليلُ ـ هو الّذي يجبُ أن يكون بذاته موجوداً .

وأمّا أنّه باعتبار الغير لا يكون واجباً ، فلم يجب ولم يلزم ذلك من الدّليل.

فالواجبُ بهٰذا الّذي اعتبره وأثبته ممّا لم يثبت ولا يثبت له كثيرٌ من الأحوال الّتي أثبتها. منها: أنّه بنىٰ علىٰ هٰذا أنّه لا علّة له.

فلقائل أن يقول: لم لا يجوزَ أن يكون واجباً، بذاته بمعنى أنّه، إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، فيكون أيضاً واجباً بغيره، فيكون باعتبار الغير والنّظر إليه واجباً أيضاً. ولم لا يجوزُ أن يكون له ـ نحو ان من الوجود، أحدُهُما بذاته والآخَرُ بغيره، أو يكون ـ له وجودٌ واحدٌ مستندٌ إلى الذّات وإلى الغير أيضاً، علىٰ أنّ الوجوبَ يؤكّد الوجودَ، علىٰ ما نصّ عليه غيرَ مرّة.

وأيُّ استبعادٍ في أن يكون وجودٌ مؤكّداً بذاته ويزدادُ تأكّدُه بغيره. ويُحتملُ أن يكونَ ذلك الغيرُ المؤكّدُ زيادةَ تأكيد واجباً آخَرَ أو بعضَ معلولاته، ولم يثبت وحدةُ الواجب بعدُ؛ ولعلّه يتوقّفُ علىٰ عدم معلوليته، ويُحتملُ أن يكونَ بعضُ معلولات هٰذا (۷۳) الواجب نفسَهُ، ولم يلزم أن يكون الوجودُ الّذي به يوجد في أعلىٰ مراتب التأكّد.

وأمّا أنّ واجبَ الوجود بذاته لا يكونُ واجبَ الوجود بغيره، فالدّليلُ الّذي استدلّ به ـ علىٰ ما نصّ عليه ـ منبيٌّ علىٰ أن الواجبَ لا علّة له. فإثباتُ أنّه لا حدّ لهُ ـ بناءً علىٰ أنّه واجبٌ بذاته لا يكون واجباً بغيره ـ دوريٌّ. ويُمكِنُ أن يُحابَ عن هٰذه بتعميم وتخصيص، لكنّ المقصودَ بيّنٌ والأمرَ هيّنٌ،

ثمّ في الاستدلال علىٰ أنّ واجبَ الوجود ليس له علّةٌ، فإنّه إذا كان له علّةٌ كان وجودُه بها، فإذا اعتبر بذاته لم يجب وجودُه.

ولا يخفىٰ أنه بما أشرتُ إليه يردُ عليه إيرادٌ ظاهرٌ هو أنّ الواجبَ ـ علىٰ ما قررّه ـ هو الّذي إذا اعتبر بذاته وجب وجودهُ، ولم يلزم من ذلك أنّه إذا اعتبر بغيره لم يجب وجودُه، لجواز أن يكون واجباً بالّذات وبالغير أيضاً. وأيضاً إذا لم يُعتَبر بالغير لم يكن له الوجودُ من الغير، ولا يستلزم ذلك أن لا يكون له الوجودُ بذاته أو مطلقاً إلّا إذا ثبت أن شيئاً واحداً لا يكون واجبَ الوجود بذاته وبغيره أيضاً.

وسنُشيرُ إلىٰ هٰذا بوجهٍ يتوقّفُ علىٰ أنّ واجبَ الوجود لا علّة له؛ فإنّه سيقولُ: إن

كان يجبُ وجودهُ بغيره فلا يجوزُ أن يوجد دونَ غيره؛ ويردُ عليه ما يردُ عليه علىٰ ما أُشيرَ إليه آنِفاً.

وفي قوله «**إذ لا تأثيرَ لإيجاب الغير**» (ص ٣٨) ، تأمّلٌ وبحثٌ، وهل هٰذا إلّا أوّل المسألة .

وقولهُ «**والّذي يؤثّرُ غيرُهُ في وجوده لا يكونُ واجباً**» (ص ٣٨) ، لا يتمُّ إلّا بإثبات أمرين: أحدُهُما أنّه لا يكون لأمر واحد نحو ان من الوجود. وثانيهما أن لا يكون وجودٌ واحدٌ بوجهين وجهين . ويمكنُ أن يُجابَ عنهما بالتّعميم والتّخصيص، علىٰ ما سُنفصّله .

ثمّ الّذي استقرّ عليه كلامُ أهل الكلام في المرام لا يخلو عن تمويهات الأوهام، فإنّهُم قالوا: الواجبُ بذاته لا يكون واجباً بغيره وإلّا ارتفع بارتفاعه، فلم يكن واجباً .

وأُوردَ عليه: أنّ ارتفاعَ العلّة إنّما يوجبُ ارتفاع المعلول إذا لم يكن له علّة أُخرىٰ. ورُدّ: باستلزام توارد العلّتين علىٰ معلول واحد .

وأقولُ: الرّدُّ كالمردود مردودٌ ؛ فإنّ الواجبَ الذّاتيّ ليس بعلّة للوجود ؛ وبهٰذا يظهرُ وجهُ الرّدّو المردود. (٧٤)

والحصرُ الّذي يدلّ عليه قولهُم : «ارتفاعُ العلّة إنّما يستلزمُ ارتفاع المعلول إذا لم يكن علّة أُخرىٰ» ممنوعٌ، ولم لا يجوزُ أن لا يرتفعَ المعلولُ بارتفاع العلّة إذا كان المعلولُ واجباً ؛ فإنّ الواجبَ ـ علىٰ ما فسّره ـ هو الّذي إذا نظر إلىٰ ذاته وجب وجودُه، ولم يلزم من ذلك أن لا يكون وجودُه نظراً إلىٰ غيره واجباً أيضاً، على ما فصّلته غيرَ مرّة .

نعم إذا فُسّرَ الواجِبُ بأنّه الّذي إذا نظر إلىٰ ذاته وجب وجودُه و إذا قُطِعَ النّظرُ عن ذاته لم يجب وجودُه،كان لهٰذا وجهٌ من التّوجيه؛ ويبقىٰ عليه خالٌ هو أنّه لا يقطع النّظرُ عن الغير أيضاً، أو يُقال: الواجبُ هو الّذي إذا نظر إلىٰ غيره لم يجب وجودُه، وحينئذ يكون عدولاً وخروجاً عن اللّفظ والمعنىٰ، وكان الأمرُ مبنيّاً علىٰ تفسيرٍ لا دلالةَ في العبارة عليه واصطلاحاً مُختَرعاً؛ فلم يلزم من وجود الواجب الّذي أثبت بالدّليل .

ثمّ إنّ الدّعوى الّتي ادّعاها ـ من أنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته ـ ممّا استدلّ عليه في كتابهِ هٰذا، وفي النّجاة ورسالة له في المبدأ والمعاد أوردَ دليلاً بعبارة واحدة. وإنّي حرّرتُ قدِماً رسالةً في هٰذا فيها تفصيلٌ وتحصيلٌ؛ ومَن أراد فلينظر إليها وهي هٰذه: (۷۵)

<الكمال في صفات الله المتعال>

كمالُ الحمد لكاملٍ كمّل بكماله كلّ كمال و أحسنُ المدح لمن أحسنَ بحُسن جماله كلّ حُسن و جمال، وكمالُ الكلّ رشحٌ من كماله، و حسنُ الكلّ لمعٌ من جماله. كمّل دائرة الوجود بوجود كامل كمّل نوعَ الإنسان، فأحسنَ بمحامده وجوهَ الإحسان، عليه و آله أهل الكرم و الكرامة و الكمال، أصحاب الفضل و الفضيلة و الإفضال الصلاةُ و السّلامُ مدى اللّيالي و الأيّام.

و بعدُ، يقول الفقيرُ الحقيرُ غياثٌ المشهورُ بمنصور: إنّ المشهورَ عند الجمهور، من العرفاء القدماء و الأجلّاء من الحكماء، أنّ الّذي له كمال أقصى الكمال مع الثّبات في كمال الكمال بكلّ حال، إنّما هو واجبُ الوجود بذاته و أنّه الواجبُ من جميع جهاته و ليس له كمالٌ منتظرٌ. و المتأخّرون من أهل النّظر، بعد إجالة النّظر، بدالهُم وجوهٌ من النّظر، فقصدتُ النّظر في أقوالهم و اختبار حالهم بمقالهم، فلنفصّل في فصول أربع.

[الفصل] الأوّل في رواية ما فهمه المتأخّرون و ظنّوا أنّه هو الّذي قرّره المتقدّمون و ما أوردوا عليه.

[الفصل] الثاني في حكايةِ مقالة المتأخّرين بما استقرّ عليه رأيهُم و إشارةٍ مّا إلىٰ ما أرىٰ فيه.

[الفصل] الثالث في إرادة آراء المتقدّمين.

[الفصل] الرابع في إشارة مّا إلى ما أرىٰ في هذا الباب و أحسبُ أنّه هو الصّوابُ، لمطابقته العقل و حكمَ الحكمة و موافقةَ الملّة و الشّريعة و السّنة و الكتاب، واللهُ أعلمُ بالصّواب.

الفصل الأوّل

فى رواية ما فهمه المتأخّرون وظنّوا أنّه هو الّذي قرّره المتقدّمون وما أرادوا عليه

إنّ كافّة المتأخّرينَ عن آخرهم قرّروا و حرّروا أقوال المتقدّمينَ قائلين ناقلين : إنّه تعالىٰ واجبٌ من جميع جهاته ، بمعنىٰ أنّ ذاته كافية في حصول جميع ماله من الصّفات وجوديّةً أو عدميّة ، و إلّا لتوقّف حالٌ من أحواله علىٰ غيره، و ذاتهُ المتعيّنةُ متوقّفة علىٰ تلك الحالة ، فتكونُ متوقّفةً على الغير ، إذالمتوقّفُ على المتوقّف متوقّفٌ ، فيكونُ ممكناً .

ثمّ أوردوا عليه إيراداً و قالوا : فيه نظرٌ ، لأنّه إن عنيتُم بالذّات المعيّنة معروضَ تلك الحالة ، فتوقّفهُ عليها ممنوعٌ؛ و إن عنيتُم المجموعَ فاستحالةُ التوقّف ممنوعةٌ ، و يضاً الكمالاتُ و الصفاتُ أربعةٌ أقسام ، الأوّل الحقيقيّة ، الثانيّ الحقيقيّة ذاتُ إضافة ، الثالث الإضافيّة ، الرابع السّلبيّة.

و القسمان الأوّلان لو سُلّمَ امتناعهُما على الواجب ، لِما قرّرتُم ، من أنّه لا يقبل صفة زائدة ؛ فالثالث و الرابع لازمان واقعان لا يمكنُ انكارهُما ، فإنّه خالقٌ للحوادث رازقٌ للحيوانات ، و هو غيرُ كلّ حادث (٧۶) ،كما أنّه غيرُ كلّ قديم ممكن علىٰ قولكم ، لا علىٰ قول أهل الحقّ ، فإنّهُم لا يقولون بقديم ممكن.

و أقول: إيرادهُم علىٰ ما حرّروه و قرّروه غيرُ وارد ، إذ لا غيرَ، مستندٌ إلى الواجب الواحد ؛ و التّرديدُ، مع أنّه غيرُ سديد، اختيارُ كلّ من شِقّيه غيرُ بعيد . هذا إذا كان الموقوفُ عليه وجوديّاً و لم يكن من سلسلة الحوادث ، و أمّا إذا لم يكن أو كان فوجهُ لزوم الإمكان ما سنفصّله في الفصول الآتية . و في كلام الرّئيس، علىٰ ما سننقله ، إشارةٌ مّا إلىٰ هذا ، و هؤلاء أغفلوه أو تغافلوا عنه .

الفصل الثاني

في حكاية مقالة المتأخّرين بما استقرّ رأيهُم وإشارة مّا إلىٰ ما أرىٰ فيه

إنّ المتأخّرينَ عن آخرهم وافقوا المتقدّمينَ في أنّه تعالىٰ غيرُ متّصف بالحوادث، و ليس له صفة حادثة، لا بالدّليل الّذي استدلّ به الحكماء، بل بما قرّروه من أنّ محلّ الحوادث و موردَها وما لا يخلو منهُما حادثٌ، و هو سبحانه قديمٌ، فلا يتّصف بحادث، فكلّ صفة من صفاته قديمٌ، و تعلّقاتُ الصّفات حادثةٌ. فكلّ من علمه و قدرته و إرادته قديمٌ، و لكلٍّ تعلّقاتٌ حادثة مُتجدّدة.

و في هذا شبهةٌ: هي أنّه، علىٰ ما قرّروه، من لزوم حُدوث مورد الحوادث، يلزمُ حدوثُ الصفات المستلزم لحدوث الذّات. و الجوابُ عنها إن أمكن احتاج إلىٰ تكلّفات لا تخفىٰ.

ثمّ إنّهم لا ينكرونَ تجدُّد إرادته و قدرته بإيجاده الحوادث إلّا أنّهُم يعتذرون بأنّ التجدّدات في التعلّقات، لا في نفس الصّفات. و لا يخفىٰ علىٰ أهل التحصيل أنّ هذا يحتاج إلىٰ تحصيل أيضاً.

و توضيحُ الشبهة الّتي أشار إليها، أوّلاً، أنّ المتقدّمينَ من المتكلّمين قالوا: موردُ الحوادث حادثٌ، لأنّ الّذي يحدثُ فيه حادثٌ لا يخلو عنه و عن ضدّه. و ذلك الضّدُّ يزولُ بورود الحادث و لا يمكنُ زوالُ القديم، فالضّدّ أيضاً حادثٌ، و ننقل الكلام إليه و يتسلسل الحوادث، فموردُ الحادث لا يخلو عن الحوادث، و كلُّ ما لا يخلو عن الحوادث حادث.

ثمّ أوردوا عليه: أنّ الوجوديّ القديم لا يزولُ و يجوزُ زوالُ العدميّ القديم، و إلّا لم يحدث حادثٌ؛ و لا نسلّمُ أنّ ضدّ الحادث وجوديّ.

فأجابوا: بأنّ الحادث الوارد علىٰ موضوع و موردٍ يلزمُ أن يكونَ ذلك الموردُ قابلاً له، و إلّا لم يحدث فيه. و القابليّة وجوديّةٌ لا تجامع المقبول، فهي ضدّهُ.

و ظاهرٌ أنّ إجراء مثل هذا الدّليل في التّعلّقات باطلٌ. و التّشبّثُ باعتباريّتها غيرُ معتبر و لا مفيد. أمّا أوّلاً، فلأنّ التعلّقات نفسُ أمريّة، لا اعتباريّة فقط، حتّىٰ لو لم يعتبر معتبرٌ لم يكن متعلّقاً في نفس الأمر، وكيف يتوقّف حدوثُ الحوادث علىٰ اعتبار المعتبر. و أمّا ثانياً، فلأنّ التعلّقات الجديدة إن كانت بإرادات جديدة (۷۷) عادت المحذوراتُ، و إن لم يكن ظهر مخالفة ظاهر نصّهِ، تعالىٰ، في قوله ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس، ۸۲).

وكيف يسوغ لعاقل أن يقول: إنّ وجودَ المأمور به بأمر «كن» متأخّر بزمان غير متناه عن الأمر، مع أنّ الزمان غيرُ موجود علىٰ رأيهم، فبماذا يتعيّن حال و زمان لوجود مأمور به أزلاً.

و الحاصل؛ أنّه لا يتحصّل عندي ما حصّلوه و قرّروه، و إنّي لا أفهمه و لا أشتهي أن أفهمه، و إن حصّله و فهمه غيري فليؤمِن و ليؤمَن به. و ليس غرضي إبطالَ كلام هؤلاء الأعلام، بل إظهار عجزي عن فهم أمثال هذه الدّقائق.

ثمّ إنّهم أوردوا لإثباتِ أنّ مورد الحادث حادث دلائل أُخَرَ، و من نظر فيها ظهر له أنّه يمكنُ إجراء كلّها في لزوم حدوث ما يتجدّد تعلّقاته، و لعدم زيادة الفائدة لا نطوّل بها.

ثمّ المتكلّمون يتكلّمون في كيفيّة علمه بالحوادث و إرادته بها و قدرته عليها فيتبلبلون بما يتبلبلون و يقولون ما يقولون بأقوالهم المختلفة المتخالفة بل المتناقضة، و من أراد النظر فيها فلينظر إلىٰ ما كتبوه في كتبهم الكلاميّة، و فيها ما فيها.

الفصل الثالث

في إراءة آراء المتأخّرين

استقرّ آراء القدماء و المتأخّرين من الحكماء علىٰ أنّه تعالىٰ عالمٌ بذاته، و بهذا يعلمُ جميعَ مخلوقاته، و علمُه به و بها أزليّ غيرُ متغيّر و إن تغيّرت المخلوقات، ولا يستلزم تغيّرُ مخلوقاته تغيّر علمهِ بذاته و بمخلوقاته، و لا يورثُ هذا جهلاً أصلاً.

و توضيحُ هذا علىٰ ما استفدتهُ من أقوالهم، و لا بأس أن ننقل أوّلاً (۷۸) مقالة الرّئيس بعبارته، ثمّ أحصّلها بزيادة تفصيل.

قال الرئيس في «**الشفاء**» في الفصل الّذي يبيّن أنّه تعالىٰ فوق التّمام:

«كما أنّ إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقصٌ له، كذلك اثباتُ كثير من التعقّلات. بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء علىٰ نحو كلّيّ، و مع ذلك ولا يعزبُ عنه شيء شخصيّ، فلا يعزبُ عنه مثقالُ ذرّة في السّماوات و الأرض. و هذا من العجائب الّتي يُحوجُ تصوّرُها إلى لطف قريحة.

و أمّا كيفيّةُ ذلك، فلأنّه إذا عقل ذاته و عقل أنّه مبدأ كلّ موجود، عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولّد عنها، و لا شيء من الأشياء يوجد إلّا و قد صار من جهة مّا واجباً بسببه، و قد بيّنا هذا. فتكون هذه الأسبابُ تتأدّىٰ بمصادماتها إلىٰ أن توجد عنها الأمورُ الجزئيّة.

فالأوّل يعلمُ الأسبابَ و مطابقاتها، فيعلمُ ضرورةً ما يتأدّىٰ إليه و ما بينها من الأزمنة و مالها من العودات، لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا، فيكون مدركاً للأمور الجزئيّة من حيث هي كلّيّة، أعني: من حيث لها صفات. و إن تخصّصت بها شخصاً فبالإضافة إلىٰ زمان متشخّص أو حالة متشخّصة لو أُخِذَت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها، لكونها تستند إلىٰ مبادي كلّ واحد منها نوعه في شخصه، فتستندُ إلىٰ أمور شخصيّة.

و قد قلنا: إنّ مثل هذا الاستناد قد يجعلُ للمشخّصات رسماً و وضعاً مقصوراً عليها. فإن كان ذلك الشّخصُ ممّا هو عند العقل شخصيٌّ أيضاً، كان للعقل إلىٰ ذلك المرسوم سبيل. و ذلك هو الشّخصُ الّذي هو واحد في نوعه لا نظير له، ككرة الشمس مثلاً، أو كالمشتري. و أمّا إذا كان النّوعُ منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلىٰ رسم ذلك الشّيء سبيلٌ إلّا أن يُشارَ إليه ابتداءً، علىٰ ما عرفته.

و نعودُ فنقول: كما أنّك إذا تعلمُ حركات السماويّات كلّها، فأنت تعلمُ كلّ كسوف و كلّ اتّصال أو كلّ انفصال جزئيّ يكون بعينه، و لكن علىٰ نحو كلّيّ، لأنّك تقول في كسوف مّا: (۷۹) إنّه كسوفٌ يكونُ بعد زمان حركة يكون لكذا من

كذا شمالياً نصفياً ينفصل القمرُ منه إلىٰ مقابلة كذا ، أو يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخّر عنه مدّة كذا ، و كذلك بينَ حال الكسوفين الآخرين ، حتّىٰ لا تغادر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلّا علمتهُ.

و لكنّك علمتهُ كلّياً ، لأنّ هذا المعنىٰ قد يجوز أن يحُمَل علىٰ كسوفات كثيرة ، كلُّ واحد منها يكونُ حالهُ تلك الحالة . لكنّك تعلمُ بحجّة مّا أنّ ذلك الكسوف لا يكون إلّا واحداً بعينه . و هذا لا يدفع الكلّية إن تذكّرتَ ما قلناه من قبلُ .

و لكنّك مع هذا كلّه ربما لم تجزم أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا بوجوده ، إلّا أنّك تعرفُ جزئيّات الحركات بالمشاهدة الحسّيّة ، و تعلمُ ما بين هذه المشاهدة و بين ذلك الكسوف من المُدّة . و ليس هذا نفسَ معرفتك بأنّ في الحركات حركة جزئيّة ، صفتها صفةُ ما شاهدت ، و بينها و بين الكسوف الثانيّ الجزئيّ كذا؛ فإنّ ذلك قد يجوز أن تعلمهُ علىٰ هذا النّوع من العلم و لا تعلمه وقتَ ما يشكّ فيه أنّها هل هي موجودة ، بل يجبُ أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة لشيء مشار إليه حتّىٰ تعلمَ حال ذلك الكسوف.

فإنّ منع مانعٌ أن يُسمّيَ هذا معرفةً للجزئيّ من جهة كليّة فلا مناقشةَ معه ، فإنّ غرضنا الآنَ في غير ذلك ، و هو في تعريفنا أنّ الأمور الجزئيّة كيف تعلمُ و تدرك علماً و إدراكاً لا يتغيّرُ معهما العالمُ ؛ فإنّك إذا علمتَ أمرَ الكسوف كما توجد أنت ، أولو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علمٌ لا بالكسوف المطلق ، بل بكلّ كسوف كائن .(٨٠)

ثمّ كان وجودُ ذلك الكسوف و عدمه لا يغيّر منك أمراً ، فإنّ عِلمَك في الحالين يكونُ واحداً . و هو أنّ كسوفاً له وجودٌ بصفات كذا ، بعد كسوف هذا ، و بعد وجود الشّمس في الحمل كذا ، في مدّة كذا ، و يكون بعد كذا و بعده كذا ، و يكون هذا القيدُ منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده.

فأمّا إن أدخلتَ الزّمان في ذلك ، فعلمتَ في آن مفروض أنّ هذا الكسوفَ ليس بموجود ، ثمّ علمتَ في آن آخر أنّهُ موجودٌ ، لم يبق علمُكَ ذلك عند وجوده ،

بل يحدثُ علم آخر ، و يكونُ قبل ذلك التغير الّذي أشرنا إليه، و لم يصحّ أن تكونَ في وقت الانجلاء علىٰ ماكنت قبل الانجلاء ، هذا و أنت تعلم زمانيٌّ و آنيٌّ . و[لكن] الأوّل الّذي لا يدخلُ في زمانه و حكمه ، فهو بعيدٌ أن يحكم حكماً في هذا الزّمان . و ذلك الزّمان من حيثُ هو فيه من حيثُ هو حكمٌ جديد أو معرفة جديدة.

واعلم أنّك إنّماكنتَ تتوصّل إلىٰ إدراك الكسوفات الجزئيّة ، لإحاطتك بجميع أسبابها، وإحاطتك بكلّ ما في السماء. وإذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب ووجودها، انتقل منها إلىٰ جميع المسبّبات ، و نحن سنُبيّن هذا من ذى قبل بزيادة كشف .

فتعلمُ كيف يعلمُ الغيبَ و تعلمُ من هناك أنّ الأوّل من ذاته كيف يعلم كلّ شيء ، (٨١) و أنّ ذلك لأنّه مبدأ كلّ شيء ، و يعلم الأشياء من حالها ، إذ هو مبدأ شيء أو أشياء حالها و حركتها كذا ، و ما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الّذي لا تفصيل بعده على الترتيب الّذي يلزمُ ذلك التفصيل لزوم التعدّية و التأدية ، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب». [1] انتهىٰ ما أفاده.

و تفصيلُ هذا و توضيحهُ بإجمال : أنّ العالم قد يصيرُ مضافاً إلى المعلوم بهيأة تحصلُ في ذاته و ليست العالميّة ، كالتيامن و التياسُر ، فإنّ الإضافة قد تكونُ نفسَ هذه الإضافة من غير زيادة و قد تكونُ بهيأة أو حال في المضاف ، كالعلم ، و قد تكونُ بحال في المضاف و المضاف إليه كليهما ، كالتحابّ و التعاشق . و يتحمل أن تكون زائدة على المضاف ، بل عينه ، [كالأبوّة مثلاً ،] و العالميّة زائدة على الإضافة ، فإنّ المعدوم قد يصير معلوماً .

ثمّ العلم إمّا زمانيّ به يعلمُ المعلوم في زمان وجوده ، و هو علم جزئيّ متغيّر بتغيّر مّا زماناً ؛ و إمّا غير زمانيّ ؛ و أريد بالعلم بالوجه الكلّيّ هذا و بالوجه الجزئيّ ذاك.

و بهذا يظهر فساد سوء ظنّ المتأخّرين بالمتقدّمين في ما رأوه من أقوالهم : أنّ

---

١. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، صص ٣٥٩ـ ٣٦٢.

الواجبَ يعلمُ الكلّ بوجه كلّيّ . و كيفيّة علمه بالوجه الكلّيّ أنّه تعالىٰ يعلم الموجودات كلّها بأسبابها قبل وجودها . فعلمهُ بها قبل وجودها و في حال وجودها و بعد هذا واحدٌ غيرُ متغيّر بوجه لا يورثُ تغيُّرها في الأزمنة تغيّرها (٨٢)، فإنّه يعلمُ كلّ جزئيّ بأسبابه ، لا بأنّه حدث في هذا الزّمان المشار إليه.

ثمّ العلمُ بالجزئيّ بما هو جزئيّ غيرُ قابل للشركة إنّما يكونُ بالإشارة الحسّيّة أو بما ينتهى إليها ؛ و إذا لم يكن علمُه بالجزئيّ الحادث في زمانه بأنّه حادثٌ في هذا الزمان المشار إليه لم يكن علمُه متغيّراً بعدم ذلك الجزئيّ ؛ فواجبُ الوجود لا يكون علمُه بالجزئيّ بالوجه المشار إليه،ولا يُنافى ذلك علمَهُ بجميع خصوصيّاته و حالاته.

مثّلوا ذلك بأنّ منجّماً إذا علم أنّ القمر إذاكان في درجة ثمّ يسيره تحرّك ، فقارن الشّمسَ عند العقدة فكسف الشّمسَ ثمّ فارقها انجلت الشّمسُ، و ما أشار إشارةً حسّيّة إلى الساعة الّتي فيها قارن الشّمسَ كان علمُه قبل الكسوف و بعده بحالةٍ واحدةٍ لم تتغيّر . و أمّا إذا أشار إلى السّاعة فقد تغيّر علمُه ، و الفرقُ بينَ العلمين ظاهرٌ.

فواجبُ الوجود يعلمُ الكلّ بالوجه الأوّل، فلا يتغيّر علمُه . والّذي يعلمُه المنجّمُ بالوجه الأوّل يجوز حمله كسوفات كثيرة . و أمّا الواجب فمع أنّه يعلمُ الكلّ بالوجه الأوّل يعلمُ أنّ كلّ ما لا يتكثّر لا يتكثّر ، فيعلمُ أنّ العقل الأوّل لا يكون إلّا واحداً ، و كذا كلّ أوحديّ .

فواجبُ الوجود لا يعلم الشيء من وجود ذلك الشيء ليكون علمُه بزمان زمانيّاً ، بل وجود كلّ ممكن قديم و حادث من علمه و علمه بالكلّ ، و كلّ سابق علىٰ وجوده ، و لأنّه نفسُ ذاته يكون سائر الأشياء مرادة لذاته ، لا لتلك الأشياء ، هذا محصّل تمام إفاداتهم من الكلام في المرام علىٰ ما حصّلوه.

و إنّي أحسبُ أنّه بالتمام غيرُ تمام ، بل الّذي عليه اعتمادي و انعقد عليه اعتقادي (٨٣) أنّ الواجبَ واجبٌ أن يكون عالماً بجميع الوجوه و الأنحاء ، لا يعزبُ عن علمه شيء ممّا في الأرض و السماء بوجه من الوجوه و نحو من الأنحاء.

و لعلّ الّذي أشار إليه أوّلاً في **الشفاء**، من أنّ بعض العلوم نقص اعتذاراً فنقص منه و نقض الدعوى الّتي ادّعاها من أنّ العلم بالجزئيّ بالوجه الجزئيّ إنّما يتأتّىٰ بالإحساس أو الانتماء ظاهرٌ بوجوه، منها علمُ النفس المجرّدة بذاتها، و قد اعترف و صرّح بأنّه ليس بآلة جسميّة.

زيادة تحصيل لمزيد تفصيل

حاصلُ ما حصّله الرّئيسُ: أنّ الإلٰه ـ تعالىٰ ـ لتنزّهه عن الآلة الحسّيّة، لا يتمكّن من الإشارة إلىٰ حاضر، فلا يعرفُ حضورَ ما حضر و لا يفرّق بين الحاضر و الغائب. و أيّد هذا بما يروىٰ من أنّه: «ليس عند ربّك صباحٌ و لا مساءٌ».

و لا يخفىٰ أنّ الّذي حصّله إن حصل كان نسبة جهل، و معلومٌ أنّ نسبة الجهل جهلٌ. و إنّي أعلم أنّ هذه النّسبة جهالةٌ، و لا يهولني كثرةُ القائلين من بعض الحكماء و أفراد من المتكلّمين. و لقد أحسن من قال:

پاك از آنها كه غافلان گفتند   پاكتر ز آن كه عاقلان گفتند

علىٰ ما أرىٰ، و هو أعجام أوّل الأوّل و الفاء، و إهمال أوّل الآخر و القاف، عكس ما نظمه الناظم و يروىٰ. ثمّ إنّه ما أتىٰ أحدٌ من العلماء بدليل يدلُّ علىٰ أنّ العلم بالحضور منوطٌ بالإشارة الحسيّة بآلة جسميّة.

ثمّ إنّ الرّئيسَ أبا عليّ ابن سينا في **الشفاء** صرّح بالدّعوى الّتي ادّعاها من عدم التغيّر في الواجب أصلاً و ما أتىٰ بدليل يدلّ عليها. و في **النجاة** و رسالة له في **المبدأ و المعاد** أتىٰ في الاستدلال بعبارة هي هذه:

«واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، و إلّا فإن كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهةُ تكون له و لا تكون له، فلا تخلو عن ذلك. و كلّ واحد منهما بعلّة يتعلّق الأمر بها. فكانت ذاته متعلّقة الوجود بعلّتي أمرين لا يخلو منهما، (۸۴) فلم يكن واجب الوجود بذاته

مطلقاً ، بل مع العلّتين الوجودتين أو عدميّ أو وجوديّ . فواجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجودٌ منتظرٌ ، بل كلّ ما هو ممكنٌ له واجبٌ له ، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ و لا طبيعةٌ منتظرةٌ و لا صفةٌ من الصفات منتظرةٌ». [١]

الفصل الرابع

في إشارة إلىٰ ما في هذا الباب وأحسِبُ أنّه الصّوابُ

إنّ الّذي أحِسبُهُ أنّه يمكن تحريرُ هذه الدّعوىٰ بوجوه علىٰ سبيل منع الخلوّ .

[الوجهُ] الأوّل : أنّ واجب الوجود بذاته واجبٌ من جميع جهاته بذاته ، بمعنىٰ أنّه لا يمكن أن يكون له كمال أو حال و صفة لم يكن منشاؤه نفس ذاته ، بل كان له من غيره و العلّة، إذ ليس في الوجود واجبٌ غيرُ ذاته و لا ممكنٌ غيرُ معلولاته. فكلُّ صفة و كمال يحصلُ و يكون له ، لا يكون له إلّا من ذاته بوسط منه أو بغير وسط . و الشيء الواحد لا يتغيّر ذاته بذاته و لا يوجب لذاته سلبُ ما أوجبه بذاته . و هذا حكمٌ يحكم به ضربٌ من الإشراق، بل كلُّ فطرة سليمة و فطنة صحيحة ، و لا ينتقضُ بطبيعة الأرض المقتضى لكرويّتها البرودة و اليُبوسة ، لما قرّروه في موضعه.

فإن قيل : كثيراً يقتلُ أحدٌ نفسه و يقطعُ عضوه و يشربُ ما يُفسِدُهُ و يَضُرُّهُ.

قلنا : إنّ هذه لتوهّمات فاسدة و تخيّلات باطلة تعرضه من أسباب خارجيّة غير ماشية من نفس ذاته . و الّذي يكونُ الكلّ منه لا يتأتىٰ منه مثل هذا . علىٰ أنّ القابل و الفاعل فيما قبل متغايران.

الوجهُ الثانيّ : أنّ الواجبَ الّذي انتهىٰ إليه سلسلة الممكنات يجبُ أن يكون واجباً موجوداً بذاته لا بغيره ، إذ كلُّ ما يغايره معلولُه ، فلم يكن بالغير موجوداً موجداً للغير ، و إلّا لتوقّف إيجادُه للغير على الغير ، فلم يكن بما هو يوجدُ موجوداً

---

١. ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص ۶، باختصار.

و منتهى للسلسلة ثمّ بعد إيجاده الأغيار لم يكن شيء منها متغيّراً لذاته ، لما تقدّم و لوجوه أُخَرَ لا تخفىٰ .

و لنُكمّل و لنتُمّم الوجهين بوجه فنقول : إنّ للحكماء قاعدتين أصّلوهما و جعلوهما من المباني و المصادرات و بنوا عليهما كثيراً من الحكميّات .

أولاهُما قاعدةُ الإمكان الأشرف . أشار إليها القدماء (۸۵) من العرفاء و الحكماء ، و أجملها الرئيسان و فصّلها صاحبُ الإشراق ، و هي متضمنةٌ لحكمين ، الأوّل أنّ كلّ علّة أشرفُ من معلولها . الثاني أنّ الممكن الأخسّ لا يوجد إلّا بعد وجود الممكن الأشرف .

القاعدة الثانية : أنّ شيئاً من الأشياء لا يوجبُ بذاته بوسط أو بغير وسط نقصاً و خسّةً في ذاته.

لايُقال:مايقال في الجهّال المكتسبينَ بإرادتهم الأعمال المُورثة للوبال والنّكال؟

لأنّا نقول : هؤلاء الجهّال لجهلهم بتبعات الأعمال و الأفعال و ظنّهم بأنّه ينالُ منها حسنُ الحال يشتغلون بما يشتغلون . و أمّا عالمُ السرّ و أخفىٰ الّذي لا يعزبُ عنه شيءٌ ممّا في الأرض و السماء فحاشاه أن يتصدّىٰ لما يستتبع نقصاً .

و لا يذهب عليك أنّه لا مجال لهذا السّؤال علىٰ مذهب الفلاسفة الذّاهبينَ إلىٰ أنّ الإرادة عنايةٌ و رضا ، و لا يخفىٰ أنّ الّذي يعلمُ السّرّ و أخفىٰ أنّىٰ لا يرضىٰ بما لا يرضىٰ .

ثمّ بعد تمهيدهما نقولُ : قد أشير في الوجه الثانيّ إلىٰ أنّ الواجب الموجد للمُمكنات لا يتوقّف إيجادُه للغير على الغير . ثمّ إذا أوجد الغيرَ لم يوجد غيراً يساويه شرفاً و لا أشرفَ، فيكون كلّ غيرٍ أخسّ. فذلك الغيرُ الأخسُّ إن كان كماله موجباً مورِثاً لكماله كان ذاتُه بذاته فقط أشرفَ منه بذلك الكمال ، فيلزم هدم إحدى القاعدتين ، بل كليهما .

فإن سأل سائل قائلاً : إنّه علىٰ ما قرّرته يعلم الحاضر لحضوره و لم يكن يعلمه

قبل حضوره بهذا الوجه.

قلنا : إنّ هذا ليس بعلم جديد حادث لم يكن ، بل هو في الأزل يعلمُ أنّه يحدثُ حادث بعد ، فيعلمه بالحضور ، و فرقٌ بيّنٌ بينَ العلم بالحُضور في الأزل و العلم في الأزل بالحُضور بعد .

و توضيحُ هذا و تفصيلُه : أنّه تعالىٰ يعلم في الأزل كلّ واحد من الممكنات بجميع ماله من الحالات ، فيعلمُ أزلاً أنّ كلّ حادث يوجد في أيّ حال و يعلمُ أنّه إذا وجد علمهُ بالحَضور و عند عدمه علمهُ بعدم الحُضور و الغيبة . (۸۶) فعلمُه بحضور كلّ حاضر عند حضوره فرعٌ بل فردٌ لعلم واحد كلّيّ أزليّ ، هو أنّ كلّ حادث يعلم حال وجوده و حدوثه بالحضور فيعلم أنّه حاضرٌ حال كذا و يعلم أنّه حال حضوره بالحضور و حال عدمه بالغيبة .

فعلمُه بالحُضور لم يحدث بعد أن لم يكن ، فلم يتجدّد له علمٌ لم يكن و لا علمٌ بما لم يكن معلوماً . فإنّه يعلمُ الكلّ بكلّ الحالات و الخصوصيّات بكلّ وجه أزلاً و أبداً .

فعند الحضور لا يتجدّد له علمٌ، و لو تجدّد شيء لم يتجدّد إلّا التفاتٌ ، و هو ليس بعلم جديد ، بل هو أشبهُ بالأفعال ، والله أعلم بحقيقة الحال . تفطّن بهذه و اتل قوله تعالى : ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ (الرعد : ۹) . متعرفاً وجه تقديم الغيب متعلّماً متنبّهاً وجهَ التعبير بالعالم ، لا بأنّه يعلم.

لا يُقال : إذا شهد ما شهد علم أنّه يشاهده ، و بعد غيبته إن بقى علمُه بالشّهود لزم الجهلُ و إن لم يبق تغيّر العلمُ.

لأنّا نقول : إنّه يعلمُ في الأزل شُهودَ ما علمه أزلاً بكلُ صفة و حال في حال ، و المشاهدُ المعلومُ في الحال هو بعينه المعلومُ الأزليّ من غير تغير في العلم و المعلوم بما هو معلوم و يحدث في حال الشّهود التفاتٌ جديدٌ . و ذلك ليس بعلم جديد لم يكن ، فلا تغيّرَ في العلم ، بل في الالتفات ، و هو ليس بعلم جديد ، بل كأنّه فعل تجدّد ، و تجدّدُ الفعل غيرُ ممتنع و لا ممنوع .

فإن قيل : دليلُ امتناع تجدّد الصفة جار في امتناع تجدّد الفعل .

قُلنا : كلّا ، فإنّ تجدّد صفته نقصٌ له ، و لا نقصَ له في بعض معلومه بل معلومه أنقصُ دائماً.

و تحصيلُ هذا و تفصيله : أنّ الوصف الجديد إن كان متغيّراً لذات الواجب القديم كان المغيّر المتغيّر بما هو متغيّر متغيّرٌ جديداً حديثاً ممكناً ، فيجري الدّليل و يتمّ التّعليل ، و إن لم يكن مغيّراً لم يكن مغيّراً [لما أردنا] ، و مُضِرّاً فيما قصدنا ، علىٰ أنّه حينئذ لم يكن صفةً و لا وصفاً له جديداً .

و لا يذهبُ هذا علىٰ أولىٰ النّهىٰ ، و لا يخفىٰ على العاقل الغير الذّاهل أنّ الفعل الظاهر عن الكامل غير مستلزم لتغيُّر الفاعل ، لا بعد ظُهوره و لا قبله ، إن لم يكن ظُهورهُ إحداثَ حالة فيه كتجديد قوّة و تجديد عزم و قدرة (۸۷) و تهيئة أسباب و مكنة ممّا يُمنَعُ على الواجب ، لاستلزامه الإمكانَ، لما أشير إليه.

فاعرف هذا ، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة . فهذا وجهٌ من التّوجيه يسعه المقام كأنّه خالٍ عن خال مُخلّ بوجه ، و في كلام الأعلام تمويهاتُ الأوهام.

از دام عنكبوت كه بهر مگس تند — نتوان اميد داشت كه عُنقا شود شكار

الوجه الثالث : أنّ واجبَ الوجود لذاته لا يُمكِنُ أن يحدثَ و يتحدّدَ له كمالٌ و حال و صفة لم يكن له أصل و منشأ دائماً ، فإنّه يفعل ما يشاء و يحكمُ ما يريد . و هذه الصفة صفة لم يكن له أصل و منشأ دائماً ، فإنّه يفعل ما يشاء و يحكم ما يُريد . و هذه الصفة حاصلة له دائماً أزلاً و أبداً ، و هي أصل لإيجاده و بإرادته الحوادث . و هذا الأصل أزليّ أبديّ به يوجد الحوادث بإرادته ، و منها العالمُ بكلّه و أجزائه . فالإيجادات و الإرادات المتجددة كلّها ناشئة منه بماله من الأصل المشار إليه.

فإن قيل : قول الحكماء، علىٰ ما هو المشهور منهم، أنّ الحوادث تحدثُ من فواعل أُخرَ ، لا منه.

قلنا : هذا زعمُ المتأخّرين من المتفلسفة الذين ليس لهم شأن في الفلسفة و لا مكان في الحكمة ، و سائرُ المحقّقين من القدماء و المتأخّرين صرّحوا بخلافه ، فالرّئيسان الحكيمان أبو نصر الفارابيّ و أبو عليّ بن سينا البخاريّ صرّحا غيرَ مرّة : بأنّ فاعل الكلّ و كلّ واحد من المُمكنات هو الواجبُ تعالىٰ . قال بهمينارُ نقلاً و إفادة : «إن سألت الحقّ فلا مؤثّرَ في الوجود إلّا الله» . ثمّ بعدَ تحرير الدعوىٰ، تطبيقُ عبارة **النجاة** علىٰ ما أشرنا إليه من الدليل ممّا لا يخفىٰ علىٰ من عرفهما ، فاعرف هذا.

و لنُكمِل الرّسالة بنقل مقالةٍ أفادها الرّئيسُ في رسالةٍ في علمه تعالىٰ بعلمه ، فيها بسطٌ مّا لما في **الشفاء** قال :

«العلم إنّما هو حصول الصورة المعلومة . و هي مثال مطابق للأمر الخارجيّ . و لك يطّردُ في العلم القديم و الحادث ، و علم الباري فعليٌّ مقدّمٌ على المعلوم الخارجيّ ، و صُور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ، فلا يجوز أن تكون تلك الصّور حاصلةً عنده في موضوع آخر ، فإنّه يستلزم الدّور أو التسلسل ، و لزم أن لا يكون علماً له ، و لا يكون أجزاء لذاته ، لأنّه يؤدّي إلىٰ تكثّر ذاته ، و لم تكن صوراً معلّقةً أفلاطونيّة ، لما أبطلناها ، و لم يكن من الموجودات الخارجة ، إذ العلم لا يكون إلّا صورةً ، فلم يكن من الاحتمالات إلّا أن يكون في صُقع من الرّبوبيّة.

و أنت إن لم تدرك كيفيّة هذا ، فلا بأس، لأنّ خطر العلم أضيقُ من ذلك ، (٨٨) و لا يكون إلىٰ ذلك الجناب العالي مطمحٌ، لا سيّما في دار الغَرور ، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقرّبون و الأنبياء المُرسلون و الأولياء العارفون إلّا واحداً نادراً . فإن أردتَ لمعةً من هذا ، فجاهد و فكّر في خلواتك و فرّغ زوايا قلبك ، ليجذب لك جاذبٌ يطمئنّ له» انتهىٰ مقالته ، و أكثرها بعبارته.

و لا يخفىٰ أنّه بهذا الّذي نقلتهُ يظهرُ ما أشار إليه في **الإشارات** ، و أنّ الّذي أفاده الشارحُ ليس شرحَ كلامه . ثمّ لا يذبُ عليك أنّ الّذي أفاده في **الشفاء** و تلك الرسالة يؤيّدُ كلام الإمام، إذ قال : «مقال الرّئيس في علمه تعالىٰ ردّ إلىٰ جهالة» .

و الأستاذُ المحقّق بيّن علمه بوجه علمه في رسالة **إثبات الواجب**، من أراد فليرجع إليه و إليها، فإنّه وجهٌ كأنّه وجيه تمام في مقام الجدال و الخصام. و فيه ما فيه. وما اختاره بعضُ الأجلّاء يبدو مساويه من مطاويه. و ما أفاده الأُستاذُ أولىٰ وهو أحرىٰ.

و قد يُستدلُّ علىٰ أنّه تعالىٰ غير عالم بالجزء الجسمانيّ: بأنّ العلم المطابق إنّما هو صورة ذهنيّة مطابقة للعين الخارجيّ. فإذا كان للعين الخارجيّ أجزاءٌ لها أوضاعٌ لزم أن تكون الصّورةُ كذلك و إلّا لم تكن مطابقة له، و تلك الصّورةُ كذلك و إلّا لم تكن مطابقة له، و تلك الصّورةُ لا تحصل إلّا في جسم. و الحقُّ تعالىٰ لتجرّده لا يحصلُ فيه تلك الصّورةُ و ليس له آلة جسمانيّة يمكنُ أن يحصل فيه هذه الصّورة. و قرّروا في كتاب النّفس: أنّ الصّورة الجزئيّة لأجزائها أوضاعٌ، و خيّلوا ذلك بمربّع المجنّح.

و أقول: في هذا الاستدلال مخائلُ للخيال، (۸۹) و مواردُ الإشكال كثيرةٌ، ليس هذا محلّ تفصيلها. و الإشكالُ على الإجمال: أنّه إمّا أن يلزم مشابهة الصّورة لذى الصّورة و مُشاكلتها في الشكل و الوضع داخلاً و خارجاً و القدرِ كميّة متّصلة و منفصلة؛ أو لا.

فإن لزم أن لا يعلم أحدٌ من الناس بل واحدٌ من الحيوانات شيئاً من الأجسام الجسام و الأحجام العظام بأشكالها الكثيرة و أوضاعها البعيدة و أعدادها العديدة الكثيرة المتباعدة، إذ شيء من القوى الجسميّة الإنسيّة و الحيوانيّة لا يسمع هذه؛ و إن لم يلزم بطل الاستدلالُ.

لا يُقال: لعلّهم يلزمون مطابقة الوضع الدّاخليّ و الشّكل و أنّ الصّغير يتشكّل بشكل عظيم، و لا يلتزمون موافقة القدر.

لأنّا نقول: هذا تحكّمٌ و حكومةٌ، لا حكمةٌ، و الفرقُ غيرُ بيّن و لا مبيّن؛ ولو لزم في إدراكِ الجسم و القدر الكثير حصول صورة صغيرة، لزم أن لا يعلم الخالق شيئاً من السّماوات العظام و العنصريّات الجسام ذوات الأحجام، لامتناع حصول الصورة المتقدّرة الصّغيرة في ذاته، لتجرّده، أو آلاته، لتنزّهه. تم.

قال : «**ولا يَجوزُ أن يكونَ واجبُ الوجود مكافئاً لواجب وجود آخر**» ، (ص ٣٩) .

إنّ الرّئيسَ بسط الكلامَ في المرام . ولعلّه لمصلحة مّا رأى في هذا . وإنّي أرىٰ يمكنُ تحرير الدّعوىٰ وتقرير الدّليل بوجه أخصر من هذا الّذي رأىٰ . فيُقال : المتكافئان ـ علىٰ ما يُستفادُ ممّا أفاد من الكلام في المرام ـ هُما اللّذان يتلازمان في الوجودين وكانا سيّان ، فلم يكن أحدُهُما علّةً كافيةً لصاحبه ، كالمتضائفين تضايفاً حقيقيّاً ، مثل الأُبوّة والنُبوّة . فتحريرُ الدّعوىٰ أنّ واجبَ الوجوب لا يجوزُ أن يكون مكافئاً لموجود آخر ، لا الواجب ولا الممكن .

وفي تقرير الدّليل علىٰ ما أحسِبُهُ يكفىٰ أن يُقال : إنّ كلّ واجبِ موجود يقطعُ النّظر عن غيره ويُغيّر تصوّر غيره . (٩٠) فلا شيء من الواجب يكافئ . ويُستفادُ من هذا الوجه أنّه غيرُ مُضاف . أمّا الصّغرىٰ فلما مضىٰ . وأمّا الكبرىٰ فلما يظهرُ من المعنى المراد من التّكافؤ .

ثمّ الإطنابُ المكتوبُ في الكتاب يمكنُ تقريرهُ وتحريرهُ بوجوه :

(١) منها : أنّه لقلّة إبداء الاحتمالين لكلّ منهما شقّان لبعض شغب فأبطلهُما . الاحتمالُ الأوّلُ : أن يكونَ أحدُ المتكافئين إذا اعتبر بذاته كان واجباً بذاته . والاحتمالُ الثّاني أن لا يكون كذلك .

فالاحتمالُ الأوّل ـ وهو أن يكون واجباً بذاته ـ له شِقّان : الشّقّ الأوّل أن يكونَ ذلك الواجبُ بذاته واجباً أيضاً ، فأبطل هذا الشّقّ بما قد مضى . الشّقّ الثاني أن لا يكونَ واجباً بالغير ، وهو المكافيء الآخر ، وحينئذ لم يكن لوجوده علاقةُ عليّة بالآخر بوجه لا يوجد إلّا بعد الآخر متأخّراً عنه . ولو كان له تلك العلاقة لم يكن مكافئاً . فللتكافؤ يلزم أن يكونَ له علاقةٌ أُخرىٰ غيرُ العليّة بهذا الوجه ، بها يتأتىٰ تكافؤهما . والغرضُ تقريرُ التّلازم والتّكافؤ مع عدم العلّية .

والاحتمالُ الثاني : أن لا يكونَ واجبَ الوجود لذاته . وله أيضاً شِقّان . الأوّل أن يكونَ الآخرُ أيضاً كذلك . الثاني أن لا يكونَ الثّاني مثلَ الأوّل.

فعلى الشّقّ الأوّل : إمّا أن يكونَ الممكنُ في حدّ الوجوب علّةً للآخر ، والآخر أيضاً كذلك ، فكان في حدّ الوجوب علّةً للأوّل ؛ وإمّا أن يكونَ الممكنُ في حدّ الإمكان موجباً لوجود الآخر ، وإمكانهُ غيرُ مستفاد من الآخر . فعلىٰ هذا يلزمُ توقّفُ وجوبِ كلّ علىٰ حال وجوبِ الآخر . وهذا باطل قطعاً .

وعلىٰ الثّاني يكونُ أحدهُما علّةً للآخر ، فلم يكونا متكافئين لوجهين أشار إليهما بقوله : «**فيكون** ـ إلىٰ قوله ـ **هذا خلفٌ**» وفي بطلان هذا الشقّ وسائر عباراته يظهرُ بطلان الشقّ الثاني .

فإذا بطلت الاحتمالات (٩١) بالشّقوق والشّعب بلا شغب ، تعيّن أن يكون بينَ المتكافئين علاقةُ لزوم بوجه لم يكن أحدهُما علّةً للآخر بوجه ، فيكون اللّزومُ لعلّة خارجة . ثمّ فصّل كيفيّة تلك العلّة والعلّيّة .

ثمّ استشكل مستشكل قائلاً : إنّه قد اعتبرُ في التّكافؤ عدمُ عليّة أحد المتكافئين ، فأيّ حاجة وفائدة في إبطال ما لا يحتمل من الاحتمال . فليُتفطّن بأنّ العليّة الّتي تقابل وسلبها أو لا مُجملاً من جانبٍ هي التامّةُ ، ولا يستلزمُ ذلك سلبَها مُطلقاً من كلّ جانب بكلّ وجه . فلتقرير أنّ المعتبرَ في التّكافؤ عدمُ العليّة من كلّ جانب جانب بكلّ وجه ، أتىٰ بما أتىٰ . وللبحث والمناقشة بعدُ فيه مجالٌ .

(٢) ومنها : أنّ المتكافئين قد يكونُ كلّ منهما مشتملاً علىٰ علّة شيء ممّا في صاحبه ، كلّ بوجه ، لا بوجه يلزمُ دوراً وبآخر الآخر مطلقاً ، كما بين الصّورة الهيولىٰ ، علىٰ ما سيُتلىٰ . فأشار إلىٰ إبطال احتمال يحتمل علىٰ هذا الاحتمال مبدأ التّكافؤ مجالٌ .

(٣) ومنها : أنّه قد يتوهّمُ ويعتبرُ من وجوه التّكافؤ أن يكونَ لواجب جزءان ، كلّ منهما واجب بذاته أو بذاته وبالآخر أيضاً وبالآخر . ولم يكن الكلّ مُعلّلاً بشيء

من الجزئين . فيكونُ الكلّ واجباً مكافئاً لكلّ من جزأيه الواجبين على تقدير الواجب ، وبواجب وممكن على آخر ، وبممكنين على ثالث ، ويكونُ واجبٌ مُكافئاً لواجب آخر ، بل واجبين على تقدير ، وعليّة كلّ واجب لواجبين . فلم يكن لمكافئ الواجب علّةٌ خارجةٌ عنه .

ولا يخفى أنّ في العبارة دلالةً على إبطال هذا الاحتمال أيضاً . والحاصل : أنّ للتّكافؤ وجوداً ذا احتمالات . فلإبطال كلّ احتمال أشار إلى إبطال كلّ احتمال يحتمل على كلّ احتمال . فعبارةُ الكتاب ، بماله من الإطناب ، يفيدُ إبطال كلّ احتمال يحتمل في التّكافؤ ، وأنّه لا مجالَ لتوهّم احتمال تكافؤ الواجب بكلّ حال.

وممّا ينبغي عدمُ الإغفال عنه أنّ للتكافؤ وجوهاً من الوجود والإيجاد والقوّة وكلّ صفة وحالة ،كالعلم والحياة والبقاء والشّركة والحسب والنّسب والشّرف والكمال . والواجبُ تعالى منزّهٌ متعال عن تكافؤ شيء من هذه الوجوه . (٩٢) وما في الكتاب يُفيدُ تنزّه الأوّل عن الأوّل، وتنزّهُهُ عن سائر المكافئات يظهرُ من سائر مقاصد الإلهيّات .

<بيانٌ لما فى المقالة الثانية من إلٰهيّات الشفاء>

قال في المقالة الثّانية، في فصل (ثالث) في أنّ المادّة الجسمانيّة: **«وبـذلك القُرب أو وقوعه فيه بنقل ناقل، ا ه»** (ص ۷۴).

[**أقول**:] ضميرُ «وقوعه» عائدٌ إلىٰ الجسم الحادث. وضميرُ «فيه» إلىٰ الخير. والمرادُ أنّ الحصول في الخير يكونُ بنقل ناقل إلىٰ ذلك الخير وجزءٌ منه. والقاسر في الأوّل كان قاسراً للوقوع في القرب.

قال الشّيخُ ـ في فصل (رابع) في تقديم الصّورة وكثير من الأُمور الموجودة ـ : **«إنّما تتمُّ بوجود شيئين، ا ه»** (ص ۸۶).

[**أقول**:] لعلّه أراد أنّ إضاءةَ جسم جسماً آخر بإحداث ضوء فيه، كالشّمس إذا أضاءت زجاجةً شفّافة لطيفة، ليحدثَ في تمامها ضوء، كان لحصول ذلك الضّوء فيها بالتّمام نافذاً سببان: أحدُهُما: الشّمسُ المضيئةُ، وثانيهما: الكيفيّةُ الحاصلةُ في الزّجاجة المُصحّحة لنفوذ الشّعاع فيها بوجه لا ينعكسُ تمامُه وكلّه عن سطحها، وإلّا لم ينفذ فيها شيء منه. فتلك الكيفيّةُ في هذه الزّجاجة بحفظ الشّعاع النّافذ. ثمّ إذا كانت الشّمسُ مُشرقةً عليها وكانت لها تلك الشّفافةُ واللّطافةُ لحالة أُخرىٰ فصارت فيها لوناً، فكانت الشّمسُ المُضيئة بشركة أحد اللّطافات والشّفافات سبباً لتقويم الزّجاجة مضئيةً.

وتوضيحُ الكلام في المرام بإزاحة ما فيه من التّعمية والإبهام أنّه ادّعىٰ أنّه يجوزُ أن يكونَ لأمر واحد بالعدد، كالهيولىٰ، سببان: أحدُهُما مُعيّن كالعقل وثانيهما غير مُعيّن، هو أحد أُمور لا بعينه، كالصّور الجسميّة المتواردة.

وأوردَ لهذا نظيراً وشبيهاً، هو أن يُضيء جسمٌ جسماً آخر، كالشّمس [تضيء] زجاجةً مثلاً، فلا يكونُ هناك لأمر واحد بالعدد سببان، أحدُهما معيّنٌ والآخرُ مبهمٌ.

ويمكنُ تخيّلُ هذا التّنظير والتّشبيه بوجوه:

أحدُهاتشبيهُ العقلبالشّمس، فإنّها مُعيّنة واحدة تضيءواحدَ اللّطافات والشّفافات المتواردة المتعاقبة في حدّ الصّور الّتي تردُ على الهيولىٰ والزّجاجة المستضيئة بما هي

مستضيئة من غير اعتبار خصوصيّة صور بالهيولىٰ الواحدة بالعدد، علىٰ ما مرّت الإشارةُ. فعلىٰ هذا تكونُ الإضاءةُ مرّاتٍ والأضواء الحاصلة في الزّجاجة متعدّدةً. لكنّ الزّجاجةَ المستضيئة بما هي مستضيئة واحدة. وفي هذا من التّكلّف ما لا يخفىٰ. (٩٣)

ولا يخفىٰ ما في هذا التّشبيه من القصور والتّقصير بوجوه: منها: أنّ الزّجاجة مُعيّنةٌ، لا مُبهمةٌ، كالهيولىٰ، اللّهمّ إلّا أن يعتبرَها مستضيئةً بما هي مستضيئةٌ، من غير اعتبار خصوصيّة ضوء؛ وفيه تكلّفٌ. ومنها أنّ الشّفافة لم تحصل من الشّمس حصول الضّوء من العقل. ومنها: وجوهٌ أُخر لا تخفىٰ.

الوجه الثّاني: أنّ يُشبّهَ العقلُ بالشّمس ويُعتبر إضاءتُها للزّجاجة واحدةً مستمرّةً في زمان، فتشبّه ذلك الضّوء الواحد الحاصل في الزّجاجة مدّةً، وهي واحدة بالعدد، بالهيولىٰ الواحدة بالعدد، فيكونُ الشّمسُ المعيّنة أحدَ السّببين لذلك الضّوء الواحد بالعدد، ولطافةٌ وشفافةٌ مّا مُبهمةٌ غيرُ مُعيّنة سبباً آخر، فيكون أحدُ الشّفافات مُشابهاً لأحد الصّور. وفي هذا الوجه أيضاً خدشٌ من وجوه.

الوجهُ الثّالثُ: أن يكونَ العقلُ كالشّمس وضوئها من حيثُ إنّه حصل في الزّجاجة تشفيفاتٌ مختلفةٌ، كالصّور والزّجاجة المستضيئة من حيثُ إنّها مُستضيئة بلا اعتبار خصوصيّة، كالهيولىٰ. وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ. ولظهور الخدش في كلّ من الوجوه بوجوه.

قال: «ويَجبُ أن لا يُناقَش فيما لفظنا به من نفوذ الشّعاع وانعكاسه»، أي عدماً. ولو لم يعتبر العدمُ، كما هو الظّاهر، كان مناسباً لما في بعض النّسخ ـ وإن كان غير مصحّح ـ من قوله: «**قابلاً لأن ينفذَ فيه الشّعاعُ وينعكسَ**». ويمكنُ توجيهُ هذا أيضاً.

ولا يبعدُ أن يُشبّهَ تقويمُ العقل للهيولىٰ بالصّورة الواردة منه بتقويم أحد سقفاً بدعائم يزيل بعضَها ويقيمُ بعضاً آخر مقام الزّائل، فيَحفظ السّقفَ في كلّ حين بدعامة؛ فيكونُ حفظُ السّقف، وهو مبهمٌ كأنّه واحد بالعدد، مُشبّهاً بالهيولىٰ، والدّعائم بالصّور، والمقيم بالعقل. ولا يلزمُ المشابهةُ بينَ المشبّه والمشبّه به من جميع الوجوه. ولا يخفىٰ أنّ الحفظ في تلك المراتب وإن لم يكن واحداً بالعدد حقيقةً لكنّه واحدٌ حسّاً أو ظنّاً. وذلك في التّشبيه كافٍ.

<بيانٌ لما فى المقالة الثالثة من إلٰهيّات الشفاء>

قال، في المقالة الثالثة، في فصل (ثامن) العلم: «**والقائل أن يقول: فماهيّةُ العقل الفعّال، ا ه»**. **(۹۴)**

حاصل السّؤال أنّك جوّزتَ أن تكونَ ماهيّةٌ واحدةٌ عرضاً في الذّهن جوهراً في الخارج. لكنّ العقل معقول بذاته، لا بصورته؛ فليس له وجودان في فردين، أحدهُما ذهنيّ وعرضٌ فيه وجوهرٌ إذا وجدت بوجود آخر. وثانيهما جوهرٌ في وجوده الخارجيّ، بل المعقولُ والموجودُ في الخارج واحدٌ غيرُ مختلف. فما جوّزته يلزمهُ تجويزك خُلفاً محذوراً، بل وقوعه، إذ النّفسُ يعقل العقل، فتجويزك باطل.

و حاصل الجواب: أنّ الصّورة المعقولة غير الموجودة في الخارج. و هو ذو الصّورة بالشّخص، لابالماهيّة و الّذى استدلّ به أنّ العقل معقول بذاته ليس معناه ما فهمه السّائل، من أنّه معقول بذاته لكلّ عاقل، بل معناه أنّه معقوله لذاته إذاكان العاقل ذاته. ثمّ بيّن أنّه لوكان العقل معقولاً بذاته علىٰ ما فهمه السائل وكانت النّفس عاقلة لزم أن لايعقله إلّا نفس واحدة ولزم أيضاً أن يكون تلك النّفس قرّره و غيره فى غير موضع فإذا حلّ عقل فى نفس عالمة علىٰ ما يجوّزه السّائل كانت تلك النّفسُ عالمةً بكلّ شيء، وإن لم يجوّزه السّائل لم يتمّ إيراده وسؤاله.

فإن قيل للقائل أن يقول: إذا حصلت و حلّت ماهيّة العقل في النّفس لزم علمها بالأشياء كلّها. قلنا: صور الأشياء لازمة لوجوده العينيّ لاالذّهنيّ. وفائدة تقديم قول «إنّما مجرّدة» أنّه لم يكن للسائل مجال أن يقول: لايحصل العقل فى النفس للحاجة إلى التّجريد، فلا يلزم شيء ممّا التزمه المجيب أوّلاً.

قال، في فصل (تاسع) في الكلام في الكيفيّات: «**وأمّا الاستقامةُ ووجودُ مُحاذاة، ا ه**»، (ص ١٤٨).

[أقول:] لعلّ الغرضَ من إفادة هذه العبارة ـ علىٰ ما ذكره الشّيخُ ـ هو الدّلالةُ علىٰ وجود الخطّ المستقيم ليكونَ نقطتهُ لإثبات الدّائرة. ومُحصّل ما حصّله: أنّ الاستقامةَ والخطّ المستقيم يظهرُ من المُحاذاة بينَ الطرفين بنقطة لزمت متحرّكاً (٩٥) لم يكن مائلاً، ولم يتفارقا حتّىٰ لو فارقه كان حائداً عادلاً عن صورته، وليكن ح نقطةً و د متحرّكاً يلزمها، و ه ز مسافة، و ه في أحد جانبين و د في طرف منه، و ز في آخر. فإذا تحرّك د بح من ه إلىٰ ز من غير أن يكونَ حائلاً عادلاً كانت المسافةُ وهي ه ز خطّاً مستقيماً. فيظهرُ وجود الاستقامة والخطّ المستقيم. ثمّ الخطّ المستقيم إذا قطع كرةً حصل دائرةٌ. هذا شرحُ هذه العبارة بما فيه من التّكلّف.

وفي بعض النّسخ: زاد: «يعدُّ عادلاً حائداً».

ويمكنُ أن يوجّه هذا أيضاً بوجه، فيُقالُ: إنّه كأنّه يريدُ إثبات الدّائرة إشارةً إلىٰ الخطّ المستقيم ليظهر معنى المحاذاة. فكأنّه يقول: إنّ الاستقامةَ ووجودَ المُحاذاة لا يمكنُ دفعهُ. فبالاستقامة يظهر الخطّ المستقيمُ ومن وجوه المُحاذاة بهذا الوجه ثبتت الدّائرة. وذلك أنّه إذا ثبت نقطة وكان طرفاها مُحاذيين فكانا كخطّ مستقيم والنّقطة في وسطه وكانت النّقطةُ لازمةً لمتحرك يحرّك المُحاذيين. وهو محاذي واحد من غير مفارقة عن وضعه مطلقاً. فإن فارقه عن وضعه الخاصّ وموضعه كان حائداً عادلاً عنه عائداً إليه. فإنّه بهذا يظهرُ وجوه الدّائرة. وليكن ح نقطة في وسط خط ى ح ه مستقيماً. ففقط ى ح مساوياً لح ه وإلّا فدائرتان: إحداهما في داخل الأُخرى.

ولا يخفىٰ ما في كلّ من الوجهين من التّكلّف. أمّا في الأوّل، فلا احتياج إلىٰ التّكلّف لفظاً ومعنىً بوجه؛ وأمّا في الثّاني، فلاستلزامه التزامَ التّقديرات. فلنشرح العبارةَ ـ علىٰ ما في أكثر النّسخ المشهورة ـ بوجه يكون

أقلّ تكلّفاً، فنقولُ:

قوله «ووجود المُحاذاة، ا ه»، تنبيهٌ علىٰ حصول الاستقامة، فكأنّه تبيينٌ. والعطفُ تفسيرٌ. وأراد بطرفي النّقطة الطرفان والحائدان الخارجان عنها [هكذا] وعنهما، بلزوم تلك النّقطة المتحرّكة غير حائدة ولا مائلة عمّا بينهُما، فيتحرك ذلك المتحرّك علىٰ سمتها من غير انحراف ولم يفارقه النّقطُ الّتي تتحرّكُ (۹۶) بذلك المتحرّك ولزمته في حركته؛ حتّىٰ لو فُرِضَ أنّه فارق المتحرّك به وارتفع اللّزوم ويكون ما فرض لازماً مفارقاً لما فرض ملزوماً برفع اللّزوم كان ذلك المتحرّكُ المحرّكُ حائداً عادلاً عنها وعن السّمت المشار إليه، لا النّقطة، فلم تكن النّقطةُ خارجةً عن ذلك السّمت، وقد تحرّك فيما بين الطرفين وسمتهما، فإنّه علىٰ هذا يظهر خطّ مستقيم.

وأقول: إنّه مستقيمٌ في التّصوّر والتّخيّل والتّخييل. وأمّا في الحصول والتّحصيل فيتحاجُ إلىٰ مزيد تفصيل. ثمّ إنّ تصوّر الاستقامة أظهرُ وأجلىٰ من هذا الّذي صوّره به، وما أفاده لا يصفو عن شائبة دور. ولا يذهبُ عليك أنّه لو فسّر بالوجه الثّاني ـ علىٰ ما في النّسخة الغير المشهورة ـ يصفى عن شائبة أُشير إليها.

قال: «وَأيضاً يُمكنُنا» (ص ۱۴۹).

[أقول:] غرضُه أنّه إذا اتّصل سطحٌ بآخر خطّ هو فصل مشتركٌ وتحرّكُ أحدُهُما حتّىٰ انطبق على الآخر لم يكن ذلك إلّا بحركة على الاستدارة. فثبت المطلوبُ.

قال: «فإن فصل مخروطٌ بسطح مُحارف صحّ قطعٌ، فصحّ منحنٍ» (ص ۱۵۱).

إنّ الكلمةَ الواقعةَ بعد السّطح: وقيل: صحّ ما صحّ تصوّره متّفقةً. وهي في النّسخ الّتي عثرتُ عليها مختلفةٌ: في بعضها بعد الألف ذالٌ معجمةٌ ثمّ فاءٌ، وفي بعضها بعده واوٌ وفاءٌ، وفي بعضها بعد الواو زاءٌ مُعجَمةٌ، وفي بعضها بعده نون. وصاحبُ كلّ نسخة منها زعم أنّه صحّحها.

ولا يخفىٰ أنّه يمكنُ أن يُوجّهَ كلّ بوجه : فعلى الأوّل يكونُ قبل الألف حاءٌ مهملةٌ ، والصّيغة من «الحذف» ، بمعنى الإسقاط ، بتكلّفٍ ، وعلىٰ سائر النّسخ قبل الألف جيمٌ . فعلىٰ أوّلها يكونُ من الحرف ، وعلىٰ ثانيها ظاهرٌ لا سترةَ به غير خارجة عن اللّغات المتعارفة المعروفة ، وعلىٰ ثالثها من الحرد ، وهو الإبانةُ وراء عرضاً . وهي لغة غريبة غير مأنوسة ، علىٰ ما في بعض كتب اللّغة . فإن صحّ صحّ قطع قطعاً بلا تكلّف . وعلى النّسخ الأُول يحتاج إلىٰ قطع انقطع عن معناه (٩٧) المتعارف ، بتعميم وتخصيص .

وأقولُ : يُشبِهُ أن لا يكونَ شيءٌ من تلك التّصحيحات صحيحاً . والأشبهُ أنّ آخرَ الكلمة إن كان فاءً فهي المجادف من الجذف بالجيم والدّال المهملة أو المعجمة .

قال الكسائيّ : «جُذِفَ الطائر يُجذَفُ جذوفاً : إذا كان مقصوصَ الجناح» . وقال الأصمعيّ : «ومنه سُمّى جناحُ الطّائر ومجذافُ السّفينة مِجذافاً» . وقال ابنُ دريد : «مِجذافُ السّفينة ـ بالدّال والذّال ـ لغتان فصيحتان» .

فعلىٰ هذا يكونُ مجذافُ المخروط هو العالى من حرابيه ، كالجناح . فظهر وصحّ صح صح القطع قطعاً بلا تكلّف ، وظاهرٌ أنّ الثاني من القاعدة في الجوانب أشبَهَ بالجناح . والجمعُ قرينة علىٰ أنه لم يرد الرأس . فمعنىٰ قوله : «السّطحُ مُحاذق ، أي : قاصّ يقصُّ الجناح . وإن كان آخرُ الكلمة نوناً فالأقربُ أنّه من الحذن بالحاء والذّال المعجمة . وهو الأُذُنُ .

< بيانٌ لما في المقالة الرابعة من إلٰهيّات الشفاء >

قال الشّيخُ في المقالة الرابعة في فصل القوّة والفعل (الثاني): «**وَالّتي تُقارنُ النّطق والتّخيل تُجانسُ النّطق والتّخيّل**، ا ه» (۱۷۳).

[**أقول:**] أراد بمجانسته القوىٰ للنطق أو التّخيّل أنّ تلك القوىٰ تقوىٰ علىٰ إدراك المخالفات والمماثلات وإصدارهما، كما أنّ النّطقَ والتّخيّل يقويان علىٰ إدراكهما. فهي وهما كأنّهُما من جنس واحد هو القوّةُ على الأمرين وهما نوعا الفعل والإدراك.

قال: «**وَلم تكن إرادةً مُميلةً بعدُ**، ا ه»، (ص ۱۷۴).

[**أقول:**] الإرادةُ المُميلةُ هي الّتي تورثُ ميلاً من غير جزم وإجماع يترتّبُ عليه فعلٌ.

قال: «**فَهٰذهِ القوّةُ المقارنةُ**، ا ه»، (ص ۱۷۴).

[**أقول:**] لعلّه أراد أنّ القوّة قسمان: أحدهُما مقارنةُ النّطق، أي فاعلة بالإرادة، وثانيهما غيرُ مقارنة له. فالقوّةُ الأُولىٰ، وهي المقارنةُ للنّطق الفاعلةُ بالإرادة لا يجبُ أن تفعل كلّما حصر منفعلُها مثلاً لكانت قوّة أن يفعلَ ويكتبَ بالعلم. وفيه قوّة انفعاليّة (۹۸) بها ينفعل عن الكاتب، والكاتبُ يفعل بها، إنّه لا يجبُ أن يكونَ فاعلاً بها، فلا يجبُ من حضور القلم بقوّته الانفعاليّة أن يكتبَ ويفعل الكاتبُ بقوّتها الفعليّة. وقوله: «**وبالجملة**، ا ه»، شرحٌ ومحصّلٌ لهذا. وقوله: «**وقوعِه**»، بعدم ضمّ العين، بل بفتحها أو خفضها. مُعربٌ عن الإعراب. وخل التركيب ـ بالخاء، لا يخفىٰ على النّحاة. وفيه إيماء إلىٰ كيفيّة الحضور. فهذا وجهٌ من توجيه هذه العبارة الّتي لا تخلو عن تعمية وإبهام. ولها وجوهٌ أُخر من التّوجيه تظهرُ بما فصّلتُه في رياض الرضوان.

قال: «**فالقائلُ بهذا القول كأنّهُ يقولُ**، ا ه»، (ص ۱۷۷).

[**أقول:**] المقصودُ من قوله: «فالقائل بهذا القول كأنّه يقول» أنّه لو كانت القوّةُ

علىٰ كلّ فعل مع ذلك الفعل لا قبله لزم أن لا يكونَ القاعد قويّاً قادراً على القيام إلّا في حال القيام ولم يكن قبله قويّاً متمكناً على القيام ، والبديهةُ شاهدةٌ بخلافه ، ولزم أن لا يمكنُ أن يُنحتَ من الخشب بابٌ إلّا حالَ النّحت . والقائلُ بهذا القول لزمه أن يلتزمَ أنّه لا يقول ولا يقدر علىٰ أن ينصرفَ حالة واحدةً في زمان واحد ،كيوم أو ساعةٍ أمراً واحداً مرّةً بعد أُخرىٰ ، فيكونُ هذا القائل ،كالأعجميّ .

وبعدَ هذا لا يخفىٰ معنىٰ قوله : «والشّيء الّذي هو ممكنٌ» (ص ١٧٧) ، فقولهُ : «وهذا القولُ» في قوله : «والقائل بهذا القول» إشارةٌ إلىٰ ما قدّمه ، من قوله : «وقال بعضُ الأوائل» . (ص ١٧٦) .

قال في أواخر هذا الفصل : «وفي أكثر الأمر فإنّما تخرجُ القوّةُ إلىٰ الفعل بشيء مُجانس لذلك الفعل موجود قبل...»، (ص ١٨٤) .

[أقول:] في هذه العبارة مُخيّلةُ خال ، هو أنّ مُخرّج الشّيء من القوّة إلىٰ الفعل من جنس الخارج . وفي أكثر الأمر ليس كذلك ، إذ العقلُ علىٰ ما عقله يُخرجُ الحوادثَ إلىٰ الفعل وهو غير مُجانس لها.

أقولُ : لا يخفىٰ أنّه يمكنُ إصلاحُ هذا بوجوه . منها : أنّه لعلّه أراد بأكثر الأمر أكثر ما يتعارفهُ العامّةُ ويُشاهدُ بالحسّ ، وبهذا يتمّ غرضُه ، وهو تقدّم الفعل على القوّة ولا يلزمهُ التزام الكليّة . (٩٩) ومنها : أنّه لعلّه أراد بالمُجانس ماله مُناسبةٌ جرياً على الإطلاق العرفيّ اللّغويّ ، لا على الاصطلاح المنطقيّ ، والعقلُ الواحدُ إنّما يُوجِدُ ما يُوجِدُهُ لمناسبة خاصّة هي مجانسةٌ مّا عرفاً أو هي شبيهةٌ بمُجانسة . ومنها : أنّه كأنّه يُشيرُ إلىٰ جوابِ دَخل مُقدّر ، هو أنّ في أكثر الأمر ، القوّةَ مقدّمةٌ على الفعل . فكأنّه يقول في ذلك الأكثر الّذي يُظنّ مقدّمَ القوّة ـ كما عند حدوث الحرارة مثلاً ـ فعلٌ آخرُ مقدّمٌ علىٰ ذلك الفعل مُجانسٌ له ؛ فإنّ حدوثَ الحرارة يفيدُ تسخّن ...

تمّت الحاشيةُ الشّريفة المنصوريّةُ . سنة ١٠٤٨ ، بلغ ... ؟